DIE RESTAURATION DER JÜDISCHEN GEMEINDE IN DEN JAHREN...

Ernst Sellin

Studien
zur
Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde
nach
dem babylonischen Exil.

Von

D. Ernst Sellin,
o. Professor der evangelischen Theologie in Wien.

II.

Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—516. — Das Schicksal Serubbabels.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1901.

Inhaltsverzeichnis II.

Seite

Zweite Studie.

Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—16 . . . . 1—162

Seite

Dritte Studie.

Berichtigungen.

I. S. 139 l. 4: statt: Ergeignis lies: Ereignis.
II. S. 37 l. 19: statt: sie lies: sich.
S. 78 l. 2 v. u.: statt: faut lies: faute.
S. 80 l. 7 v. u.: statt: unsere lies: unserer.
S. 93 l. 10: statt: eben lies: oben.
S. 109 l. 17: statt: das lies: dass.
S. 116 l. 5 v. u.: statt: vgl. lies: dgl.
S. 121 l. 10 fehlt: es.

Zu meinem Bedauern sind bei dem Drucke der hebräischen Worte einige überflüssige Punkte hinzugesetzt, bisweilen auch nötige abgesprungen, doch habe ich von einer Berichtigung abgesehen, weil der Sinn nirgends gestört ist und ich für Kundige, nicht für Anfänger oder Druckfehlerjäger schreibe.

Zweite Studie.

Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—16.

Mehrfach sind wir im „Serubbabel" auf die ebenso schwierige wie interessante, besonders seit 1893 viel erörterte Kontroverse über die Heimkehr der Juden aus Babylon geführt (S. 2 f.; 7 f.; 13 f.; 89 f.; 158). Und thatsächlich müsste dieselbe ja eigentlich zuvor entschieden sein, wollte man ein ganz klares und vollständiges Bild von dem Lebensgange Serubbabels gewinnen. Ebenso ist sie von Bedeutung für die richtige zeitliche Datierung der letzten Teile des deuterojesajanischen Buches, wie wir schon in der ersten Studie (IV § 2) gesehen haben.

Dennoch glaubten wir im „Serubbabel" von einem speziellen Eingehen auf diese Kontroverse absehen zu können und zu müssen; zu können, weil die uns damals am meisten interessierenden Ereignisse im Leben Serubbabels von dieser Frage nicht berührt werden; zu müssen, weil die Quellen uns zu einer definitiven Lösung doch nicht auszureichen schienen. So begnügten wir uns damit, zu konstatieren, dass Kosters und die, die ihm folgten, zweifellos einige richtige neue Momente beobachtet hätten (Unmöglichkeit der Heimkehr der 40 000 im J. 538/37, Vernichtung eines grossen Teiles der erstmalig heimgekehrten Gola zwischen 516 und 444; Nehemias erste Wirksamkeit in Jerusalem vor Esra), dass aber der Kern der alten Tradition über die

Heimkehr davon nicht berührt werde, weshalb jene in der vollständigen Verwerfung dieser weit über das Ziel hinausgeschossen hätten.

Unser Skeptizismus gegenüber der Möglichkeit einer spezialisierten und definitiven Lösung des Problems ist auch jetzt noch nicht ganz gehoben. Dennoch glauben wir einige neue, bisher unbeachtet gebliebene Momente in die Debatte einführen zu können. Es dürfte nämlich zunächst nötig sein, mehr als bisher geschehen jede einzelne Quelle, die uns über die umstrittene Periode zur Verfügung steht, für sich anzuhören, ohne immer gleich zu versuchen, sie in den Rahmen der anderen einzufügen. Erst nachdem man jedes einzelne Bild, so weit es geht, für sich, ohne sich um die anderen zu kümmern, nachgezeichnet hat, entdeckt man plötzlich, dass dieselben sich vorzüglich ergänzende Ausschnitte eines grossen Gemäldes sind, das zwar in manchen Einzelzügen von dem traditionellen abweicht, aber in der Hauptsache doch dieses als eine ganz getreue Kopie der thatsächlichen Hergänge erscheinen lässt. Ausserdem freilich werden wir entdecken, dass es mehr direkte und zuverlässige Quellen über die fraglichen Ereignisse gibt, als man bis jetzt angenommen hat. Und damit dürfte das Problem der definitiven Lösung um einen bedeutenden Schritt näher gerückt sein. Im ganzen werden wir sieben Quellen zu prüfen haben.

Kapitel I.

Die aramäische Quelle Esra 4, 7—6, 15.

Dass uns hier eine Quelle vorliegt, die älter ist als das chronistische Buch,[1]) und dass wir deshalb, wenn es überhaupt

[1]) Dass Esra 6, 16—18 eine aramäische Zuthat des Chronisten sind, sehe ich als seit Schrader erwiesen an.

noch möglich sein soll, gerade aus ihr die hauptsächlichsten Aufschlüsse über die jüdische Restauration ableiten müssen, dürfte allgemein anerkannt sein. Nun bietet aber diese Quelle ihrerseits wieder eine ganze Reihe von Urkunden dar, die älter sein wollen als sie selbst. Da ist denn in dem letzten Jahrzehnt eine heftige Kontroverse über die Authentie derselben entbrannt; ihr reihten sich die weiteren Fragen an, ob wir es überhaupt mit einer einheitlichen Quelle zu thun hätten, wann der bezw. die Verfasser derselben geschrieben hätten, ob sie glaubwürdig seien, und endlich, inwieweit der Chronist sich Eingriffe in seine Vorlage erlaubt hätte.

Wenn wir zu diesen schwierigen Fragen im folgenden Stellung nehmen wollen, so stellen wir uns zunächst einfach auf den empirischen Boden. Wir gehen davon aus, dass die Quelle zwei ganz verschiedene Episoden behandelt, infolgedessen in zwei Hauptteile zerfällt, 4, 7—24 und 5, 1—6, 15. Von diesen behandeln wir den zweiten zuerst, teils, weil derselbe Notizen enthält, die uns in der Geschichte weiter zurückführen als der erste Teil 5, 11—6, 5, teils, weil bezüglich jenes die Meinungsverschiedenheit zwischen den bisherigen Forschern eine weit geringere ist als bezüglich dieses. Wir können also hoffen, durch 5, 1—6, 15 leichter eine allgemein anerkannte Basis der Argumentation für die Feststellung von Herkunft und Glaubwürdigkeit der ganzen Quelle zu gewinnen.

§ 1. Inhalt und Glaubwürdigkeit von 5, 1—6, 15.

Der Abschnitt erzählt uns, wie im Jahre 520 Serubbabel und Genossen mit dem Tempelbau beginnen, dabei aber von dem Satrapen Tatnai gestört werden, der den Nachweis der Berechtigung des Baues verlangt. Die Juden berufen sich auf die ihnen von Cyrus 538/37 erteilte Konzession. Der Bericht des Tatnai hierüber an den Darius, der in der Hauptsache reproduziert wird, bietet den Anlass dazu, dass jenes Konzessionsedikt in Babylon gesucht, in Ahmeta gefunden wird und dass nun Darius unter Publizierung desselben die Konzession erneuert, ja erweitert. Infolgedessen wird der Bau im Jahre 516 fertiggestellt.

Dass das hier Erzählte in der Hauptsache auf Wahrheit beruht, ist überwiegend anerkannt. Im allgemeinen gehen die Ansichten nur darüber auseinander, inwieweit die uns in dem Abschnitt überlieferten Urkunden „bei ihrer Weiterüberlieferung durch jüdische Hände eine besondere Färbung erhalten haben". (Vgl. Driver-Rothstein, S. 585 f.; Stade, Geschichte II S. 100.) Besonders die beiden königlichen Edikte wurden auf diesen Punkt hin als verdächtig angesehen.

Eine gründliche Untersuchung über diese Frage bot neuerdings Ed. Meyer (D. Entsteh. des Judt. S. 41—54). Sein Resultat ist dies, dass sich in Kap. 5 überhaupt nicht, in Kap. 6 höchstens in v. 12 eine später überarbeitende jüdische Hand nachweisen lasse, dass wir aber im übrigen in beiden Kapiteln vorzügliche und authentische Urkunden besässen. Wir können seinem Resultate nur voll und ganz zustimmen,[1]) vermögen sogar nicht einmal seinen Vorbehalt bezüglich 6, 12 gelten zu lassen. Denn in diesen legt er (S. 51) etwas hinein, was durchaus nicht notwendig darin steckt, nämlich dass Darius hier in einem offiziellen Dokument die Fortdauer der persischen Herrschaft in Frage stelle, was unmöglich sei. Erlebte denn Darius nicht schon in seiner eigenen Zeit, z. B. in Kleinasien, dass andere Könige und Völker das rückgängig machten, was er befohlen hatte? Übrigens vgl. zu solchen Beschwörungen z. B. Mitteil. d. deutsch. Orient-Gesellschaft N. 4 S. 15, Dan. 6, 9 u. s. w.

In schroffem Gegensatze zu diesem Resultate war zuvor von Kosters die vollständige Unzuverlässigkeit der 3 Urkunden und damit die des ganzen Berichtes behauptet worden (Die Wiederherstell. Isrs. in d. pers. Periode S. 22—29). Er glaubte nämlich den Abschnitt noch in zwei sich widersprechende Quellen auflösen zu können, von denen dann höchstens noch die eine

[1]) Die im Anschluss an seine Untersuchung geführte Kontroverse, ob die Urkunden noch Parsismen enthielten, die als äussere bestätigende Argumente zu den inneren sachlichen hinzukämen (vgl. Meyer S. 21—27; dagegen Löhr-Fränkel i. d. Theol. Rundschau 1898 und hiergegen wieder Meyer i. d. Z. f. a. W. 1898 S. 342 f.) vermag ich nicht zu entscheiden. Aber sie hat auch nur sekundären Wert. Auch eine im reinsten Aramäisch geschriebene Urkunde hätte denselben Anspruch auf Glaubwürdigkeit.

Anspruch auf eine gewisse Glaubwürdigkeit erheben könnte. Während Wellhausen (Nachrichten d. Gött. Gel. Ges. 1895 S. 175 f.) auf diese Aufstellung nur in Kürze einging, hat die gründlichste und in Deutschland immer noch nicht genügend beachtete Auseinandersetzung mit ihr Hoonacker (Nouvelles études sur la restauration juive S. 18—31) geliefert. Aber so berechtigt seine Polemik gegen Kosters meistens ist, so wenig hat er doch das Problem endgültig und befriedigend behandelt, vor allem, weil er sich bemüht, eine sich nur auf den Chronisten stützende Geschichtsanschauung gewaltsam in alle anderen Quellen hineinzutragen, so sehr sie sich auch dagegen sträuben. Und da anderseits Meyer der Argumentation von Kosters nicht in allen Punkten gerecht geworden ist, so halte ich es für Pflicht, die Gründe dieses nochmals zu prüfen. Er unterscheidet drei.

1) Es fänden sich in dem Abschnitte zwei sich widersprechende Vorstellungen. Nach 5, 1—5 begönnen die Juden den Tempelbau in des Darius zweitem Jahre, nach 5, 16 vgl. 6, 3 ff. sei der Grund zum Tempel schon unter Cyrus gelegt. Dies Argument ist manchem Forscher, der sonst nicht gerade mit Kosters geht (vgl. z. B. Wellhausen i. d. Gött. gel. Anz. 1897 S. 89 ff., Löhr i. d. Theol. Rundschau 1898, Nowack zu Hag. 1, 3) als geradezu zwingend erschienen. Indes kann man jene Behauptung doch nur aufstellen, indem man entweder in 5, 16 oder in 5, 2 oder in alle beide etwas hineinlegt, was schlechterdings in ihnen nicht zu liegen braucht.

Was sagt denn 5, 16 in Wirklichkeit? Scheschbazzar sei im zweiten Jahre des Cyrus gekommen, habe den Grund zum Tempel gelegt, und seitdem sei bis ins zweite Jahr des Darius gebaut, aber er sei noch nicht vollendet. Das kann natürlich bedeuten, dass nunmehr bereits 18 Jahre lang wirklich und ununterbrochen an dem Tempel gebaut sei; es kann aber gerade so gut auch bedeuten, dass Scheschbazzar den Grundstein gelegt, dann beispielsweise auch den Altar und einige Grundmauern aufgeführt habe, dass aber darauf der Bau Jahre lang geruht habe und nun nach der Neuaufnahme als Fortsetzung jenes angesehen werde. Konnte denn nicht z. B. in einer Urkunde über den Kölner Dom trotz der jahrzehnte-, ja jahrhundertelangen Ruhepausen im Baue

vor dem Jahre 1880 gesagt werden: seit dem Jahre 1248 ist daran gebaut und noch ist er nicht vollendet? Welche jener beiden Möglichkeiten man nun zu wählen hat, darüber hat nach allen gesunden exegetischen Prinzipien lediglich der Kontext zu entscheiden.[1])

Der in Betracht kommende Kontext ist der von 5, 1—5. Aber der soll es gerade nach Kosters sein, der das Verständnis von 5, 16 in dem zweiten Sinne unmöglich mache. Denn hier stünde ja gerade v. 2, Serubbabel u. s. w. standen auf, den Bau des Tempels Gottes zu **b e g i n n e n**, vgl. v. 3. Aber es wird doch wieder jeder zugeben müssen, dass 5, 2 f. zwar bedeuten kann, Serubbabel habe absolut einen Neubau begonnen, dass er aber geradesogut den Sinn haben kann, der Bau habe jahrelang vollständig geruht, und sei dann von Serubbabel als ein relativ neuer in Angriff genommen. Es dürfte nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen (z. B. im Gegens. zu d. Behauptung v. Schrader i. d. Theol. Stud. u. Krit. 1867 S. 461), dass gerade בָּנָה auch sowohl „wiederaufbauen“ wie „weiterbauen“ bedeuten kann (vgl. Am. 9, 14; Ps. 51, 20; 122. 3; 147, 2; Hiob 12, 14; Jes. 58, 12; Jos. 6, 26 u. s. w.), dass also eine frühere Bauthätigkeit an demselben Tempel durch das שָׁרִיו schlechterdings nicht ausgeschlossen ist. Und auf die treffendste Parallele hat Hoonacker S. 21 aufmerksam gemacht; im Verlaufe unserer Quelle selbst gibt Darius, nachdem schon eine ganze Weile wieder am Tempel gebaut ist, 6, 7 die Konzession: der Statthalter u. s. w. mögen diesen Tempel auf seiner Stelle aufbauen vgl. auch 1 Reg. 16, 34; Neh. 2, 5. Welche jener beiden Möglichkeiten nun Esra 5, 2 zu wählen sei, darüber, sage ich, kann abermals nur der Kontext entscheiden.

Diesen repräsentiert aber wieder 5, 16. Mit anderen Worten: da 5, 2, in dem zweiten Sinne verstanden, und 5, 16, ebenfalls in der zweiten Deutung aufgefasst, einen einheitlichen und guten Sinn des Textes ergeben, in jedem anderen Falle aber

---

[1]) Die Behauptung Wellhausens u. a., das Zeugnis des Haggai und Sacharja entscheide zu gunsten der ersten Möglichkeit, wird von uns erst in Kap. II und III als vollständig irrig erwiesen werden.

der sonst einheitliche Text auseinanderfällt, so halte ich damit nach den Grundsätzen einer gesunden Exegese für erwiesen, dass eben jener zweite Sinn beide Male auch der ursprüngliche ist. Kosters hingegen stellt einen, sprachlich betrachtet, zwar auch möglichen Sinn heraus, konstruiert damit aber erst einen Widerspruch im Kontexte, um auf Grund desselben zwei verschiedene Quellen nachweisen zu können. Dies Verfahren ist nach meinem Dafürhalten, falls nicht andere und zwingendere Argumente hinzukommen, ein methodisch unrichtiges.

5, 2 und 16 schliessen sich nicht aus, ergänzen sich vielmehr. Es ist nur natürlich, dass im Verlaufe der Geschichtserzählung 5, 2 nach der langjährigen Unterbrechung der Tempelbau des J. 520 als ein Neuanfang hingestellt wird, zumal, da der erste Versuch binnen kurzem missglückt und daher von der aramäischen Quelle zuvor überhaupt noch nicht erwähnt war (4, 24 ist, wie allgemein anerkannt, chronistische Zuthat). Dagegen ist es ebenso natürlich, dass 5, 16 die Juden da, wo es darauf ankommt, ihre Berechtigung zum Tempelbau nachzuweisen, ihn als einfache Fortsetzung des von Cyrus konzedierten, aber unter ihm nur begonnenen, nicht beendigten Baues hinstellen. Nur so war es ihnen ja möglich, einen Rechtstitel für den Bau zu gewinnen, für den in den Tagen des Darius sonst keinerlei Konzession vorlag. Es würde jeder andere, der sich in ihrer Lage befunden, sich geradeso ausgedrückt haben, wie sie 5, 16 thun; von einem unausgesetzten Bauen steht hier ja kein Wort. Daher vermögen wir dem ersten Argument von Kosters, das gerade am meisten Beifall gefunden hat, keinerlei Beweiskraft für eine Zusammensetzung des Abschnittes aus zwei Quellen oder gegen die historische Glaubwürdigkeit desselben zuzuerkennen.

2) Das zweite von ihm geltend gemachte Argument ist ganz irrelevant. Er macht auf den mangelhaften Zusammenhang aufmerksam, der sich zwischen 6, 6 ff. und dem Vorhergehenden verrate. Dort sei vorausgesetzt, dass dies den Anfang des Briefes des Darius enthalte, was aber in der That nicht der Fall sei. Eine so grosse Nachlässigkeit könne man einem Schriftsteller, der wisse, was er niederschreibe, nicht zumuten.

Aber mit Recht hat schon Meyer S. 47 darauf hingewiesen, dass zwar jenes Faktum nicht zu leugnen ist, dass es sich aber höchst einfach daraus erklärt, dass der Verfasser der Quelle zunächst Kap. 6 in genauer Anlehnung an 5, 17 fortsetzen wollte und daher die Antwort des Darius, die ihm urkundlich vorlag, bei 6, 2 in eine historische Erzählung umsetzte, im Laufe des Kopierens des Cyrusediktes v. 3—5 aber jenes vergass und deswegen bei v. 6 genau nach seiner Vorlage, dem Briefe des Darius, fortfuhr. Der Lapsus des Verfassers ist also in diesem Falle ein weit geringerer, als wenn er, nach der Annahme von Kosters, zwei sich widersprechende Quellen ineinander geschoben hätte, ohne bei v. 6 zu versuchen, sie einigermassen zu verbinden. Ja, es kann durch jenen Lapsus eigentlich nur unser Zutrauen zu dem Verfasser der Quelle bestärkt werden, indem wir gerade aus demselben fast handgreiflich ersehen, wie neben ihm beim Schreiben die alte Dariusurkunde gelegen hat.

3) Ähnlich erledigt sich das dritte und letzte Argument, welches Kosters gefunden zu haben glaubte. Es soll eine Dublette vorliegen in 5, 17—6, 1 einer-, 6, 2 ff. anderseits; nach der einen Version sei das Cyrusedikt in Babylon gesucht, nach der andern in Ahmeta gefunden. Dass das nun zwei Fakta sind, die sich nicht ausschliessen, wird auch von Kosters zugegeben. Aber er vermisst das nötige Zwischenglied: als man es aber in Babylon nicht fand etc. Nun würde man das freilich bei einem exakt schreibenden Historiker erwarten. Aber würde sich die Kürze des Ausdrucks nicht sehr gut auch aus dem Faktum erklären, das soeben unter 2) konstatiert ist, dass nämlich der Verfasser seine Erzählung von 6, 1 in v. 2 einfach fortsetzt mit dem (nach der Grussformel u. s. w.) ersten Satze aus dem Briefe des Darius an den Tatnai. Die Möglichkeit kann keinenfalls geleugnet werden, zumal der Verfasser 5, 6 vgl. 7 schon ein ganz ähnliches Verfahren eingeschlagen hat. (Vgl. Meyer S. 47.)

Es liegt aber noch eine andere Möglichkeit vor. Wellhausen hat dieselbe (a. a. O. S. 176) gewiesen. Emendiert man nämlich, wie das sonst gegenstandslose תַּמָּה 5, 17 verlangt, diesen Vers, indem man nach 6, 1 davor einsetzt: די ספריא, und anderseits 6, 1, indem man nach 5, 17 liest: בבית גנזיא די ספריא די בבבל מהחתין תמה,

so ergibt sich ein durchaus glatter Sinn: der Beamte schreibt, es müsste in dem Archive, wohin die Akten von Babylon gekommen wären, nach der von Cyrus ausgestellten Urkunde gesucht werden (5, 17); das geschah (6, 1), und in Egbatana wurde sie gefunden (6, 2).

Es muss aber noch weiter gegangen und festgestellt werden, wie gerade dieser Punkt zeigt, dass die litterarkritische Hypothese von Kosters wieder in sich selbst zusammenbricht; gerade 6, 1 und 2 bedeuten die eigentliche Achillesferse derselben. Auf Grund seiner 3 vermeintlich nachgewiesenen Argumente trennt er nämlich die Quelle A, die den Tempelbau erst in des Darius zweitem Jahre beginnen lasse 5, 1—5. 6—10; 6, 6 ff. von der Quelle B, die ihn schon unter Cyrus anfangen lässt 5, 11—17; 6, 3—5. Nun ist er sich selbst nicht darüber klar geworden, welcher von beiden er 6, 1 und welcher er 6, 2 zuweisen soll. Während er S. 24 die Frage offen lässt, rechnet er S. 25 6, 1 zu B, d. h. aber 6, 2 zu A. Das bedeutet dann aber, dass auch diese Quelle A, nach der der Tempelbau überhaupt erst im 2. Jahre des Darius soll begonnen haben, etwas zu erzählen gewusst hat von einer alten die Juden betreffenden Urkunde in Egbatana. Wenn Kosters nun auch dekretiert: welches der Inhalt dieses Ediktes gewesen, wüssten wir nicht, so wird doch jeder vorurteilslos die Frage Prüfende zu dem Resultate kommen, dass der Inhalt einer Urkunde, deren Erwähnung die Fragen 5, 3 und 9 voraufgegangen sind und das Edikt 6, 6 ff. nachfolgt, schlechterdings nichts anderes gewesen sein kann, als eine ältere den Juden erteilte Konzession zum Tempelbau. Das heisst aber mindestens: es handelt sich um ein dem von 6, 3—5 sehr nahe verwandtes Dekret, sicher nicht ein solches des Darius, denn danach brauchte in seinem vierten Jahre nicht erst in den Archiven gesucht zu werden, und sicher ein den Juden sehr günstiges, denn davon zeugt des Darius Befehl. Dann aber etwa an Kambyses oder Pseudo-Bardyas denken, hiesse negieren aus Freude an der Negation, vom Cyruscylinder ganz zu schweigen.

Da nun, falls überhaupt eine ältere Konzession vorlag, von derselben zuvor auch irgend ein Gebrauch wird gemacht sein, so existiert schliesslich in der Quelle A selbst derselbe Wider-

spruch zwischen 5, 2 und 6, 2, den Kosters zwischen 5, 2 und 5, 16 behauptet, d. h. er hat sich selbst ad absurdum geführt. Nicht anders steht es, wenn man etwa umgekehrt 6, 1 A und 6, 2 B zuweisen wollte; denn immer bliebe auch dann für A das Nachforschen nach einer älteren Urkunde bestehen. Sollte man nun aber trotz Kosters auf dieses Argument einfach verzichten wollen und 6, 1 wie 2 der Quelle B zuweisen, so würde man damit nicht nur eins von den 3 Argumenten für die sowieso schon schwach motivierte Hypothese aufgeben, sondern es tauchte dann die neue Schwierigkeit auf, worauf sich dann das כְּעַן 6, 6 beziehe, welches eine Folgerung aus dem vorhergehenden zieht vgl. 5, 17. Man müsste dann doch schliesslich immer wieder auch für die Quelle A die Erwähnung eines älteren Dekrets statuieren. Kurzum, man mag die Hypothese von Kosters drehen und wenden, wie man will, sie erweist sich als verfehlt und zeigt nur, wo es schliesslich hinführt, wenn man überall Widersprüche sucht, wo sich solche nicht finden. Thatsächlich postuliert geradezu die eine Hälfte des Berichtes die andere, d. h. aber, derselbe ist ein einheitlicher.

Aber wir haben noch einen Schritt weiter gegen ihn zu thun, indem wir seine Meinung von der Genesis der Legendenbildung prüfen, eine Meinung, die sich z. B. auch Cheyne (Einleit. i. d. B. Jesaja S. 22 f.) angeeignet hat. Im Unterschiede von der in der Hauptsache zuverlässigen Quelle A sieht jener in B eine tendenziöse Bildung, eine Vorstufe zu der chronistischen Auffassung, von der sie sich allerdings noch in zwei Punkten unterscheide, nämlich: a) nach dem Chronisten ist der Tempelbau auf ca. 16 Jahre unterbrochen, nach Esra 5, 16 durch die 18 Jahre hindurch immer daran gebaut; b) nach dem Chronisten ist der Grund von der Gola gelegt, nach B von Scheschbazzar. Aber wie die chronistische Darstellung soll die von B hervorgegangen sein aus einer sich an Jes. 44, 28; 45, 1 knüpfenden Legendenbildung, die den Tempelbau auf des Cyrus Befehl zurückführen wollte vgl. S. 25—27.

Hiergegen nun ist folgendes zu sagen: a) Gerade Jes. 44, 28 b ist Glosse, wie jetzt fast allgemein anerkannt, ist also erst Produkt der geschichtlichen Tradition. b) Statt dessen wird 44, 26

vgl. mit v. 28 a, 45, 13 von Deuterojesaja Cyrus nur als Neuerbauer Jerusalems und Freilasser des Volkes erwartet. Wäre also B eine aus dem Buche jenes gesponnene Legende, so müssten wir gerade diese Momente in Esra 5 und 6 ausgeführt finden. In Wirklichkeit ist aber weder von dem durch Cyrus veranlassten Bau der Stadt noch von der Entsendung des Volkes die Rede. c) So gewiss nicht zu leugnen ist, dass der Chronist in seiner Auffassung von der Heimkehr des Volkes beeinflusst ist von der deuterojesajanischen Erwartung des glänzenden Exodus Esra 1, 1 ff., so wenig vermag man in dem einfachen nüchternen Berichte Esra 5 eine Tendenz zu entdecken; wie bescheiden klingen v. 14—16! d) Es ist geschmacklos, einem Darsteller oder Legendenbildner überhaupt die Annahme zuzutrauen, dass 18, bezw. 22 Jahre lang unausgesetzt an dem jerusalemischen Tempel gebaut sei. Und thatsächlich steht davon in 5, 16 kein Wort.

Daher scheint mir Kosters weder die Thatsache von zwei Quellen in Esra 5 und 6 noch eine vernünftige Genesis der Legendenbildung erwiesen zu haben. Muss aber dieser Versuch, auf litterarkritischem Wege die Glaubwürdigkeit des Berichtes in Zweifel zu ziehen, als ein verfehlter betrachtet werden, so gilt dasselbe von den sachlichen Einwendungen, die man hier und da gegen Einzelheiten desselben erhoben hat. In dieser Beziehung haben Meyer (S. 41—54) und Hoonacker (S. 18–37) die Vertrauenswürdigkeit des Abschnittes so überzeugend bewiesen, dass jede Nacharbeit überflüssig ist.

Nur ein sachlicher Einwand, den Wellhausen daraufhin wiederum gegen Meyer geltend gemacht hat, bedarf noch einer kurzen Erörterung. Derselbe meinte, dass die Erzählung von dem Suchen und Finden des Cyrusediktes sowie dieses selbst in das Gebiet der Sage gehöre, erhelle schon aus dem Umstande, dass, wenn ein solches überhaupt erlassen wäre, die Juden es einfach dem Tatnai vorgezeigt hätten und dieser nicht erst deswegen nach Babylon habe schreiben müssen. Man könnte dem nun ja schon entgegenhalten, wie denn der Legendenbildner zu dieser Ungeschicklichkeit gekommen sei, warum er sich die Sache so schwer gemacht und nicht das Nächstliegende gewählt habe?

Sollte nicht hier derselbe Fall vorliegen, wie bei der Erwähnung von Egbatana, wo doch auch jeder die von Babylon für näherliegend halten würde, wo aber auch der Erzähler eben unter dem Drucke von Thatsachen schreibt, worauf Meyer S. 48 treffend hingewiesen hat? Im übrigen aber dürfte jenes Bedenken Wellhausens auf einer nicht richtigen Einschätzung der historischen Verhältnisse beruhen. Allerdings wissen wir aus der späteren Zeit, dass den Beauftragten des Perserkönigs der schriftliche Ferman mitgegeben wurde vgl. Esra 7, 11 ff.; Neh. 2, 7. 9; aber aus dem Inhalte dieser erhellt der Zweck auch zur Genüge: es handelt sich um die Ausweise den persischen Beamten gegenüber in dem organisierten Staatswesen, dass dies und jenes der Wille des Grosskönigs sei. Dieser Zweck aber kam im Jahre 538/37 ohne weiteres in Wegfall: da handelte es sich um die Rückkehr von Gefangenen in ihr angestammtes Besitztum, der Schwerpunkt des Ediktes beruhte darin, dass der Perserkönig selbst nichts mehr gegen eine Neuaufrichtung des jerusalemischen Heiligtums einzuwenden hatte und die heiligen Geräte für dasselbe herausgab; eine Anweisung an die persischen Beamten in Abar Nahara oder in Palästina selbst war unnötig, einfach, weil es dort noch keine solchen gab, bezw. weil die persische Verwaltung dieser Länder erst ganz allmählich organisiert wurde. So gewiss also der Erlass des Cyrus in der Kabinettskanzlei schriftlich aufgesetzt werden musste, so wenig steht der Annahme entgegen, dass derselbe den in Babylon weilenden Juden einfach durch Heroldsruf vgl. Dan. 3, 4 ff., auch Esra 1, 1 u. s. w. und dem Esra 6, 5 speziell angeredeten Scheschbazzar durch einen königlichen Boten bekannt gegeben wurde. Dagegen musste sich in dem organisierten Staatswesen des Jahres 518 der Mangel der schriftlichen Konzession dem Satrapen gegenüber sehr unangenehm fühlbar machen. So dürfte auch in dieser Beziehung alles in der Quelle wohl motiviert sein.

Und damit schliessen wir ab: es ist bisher kein Argument, litterarischer oder sachlicher Art, erbracht, welches uns berechtigt, an der vollen Glaubwürdigkeit von Esra 5, 1—6, 15 zu zweifeln. Vielmehr verrät sich überall ein sachlich gut orientierter, unmittelbar noch die aramäisch-persischen Urkunden be-

nutzender und von einer besonderen Tendenz freier Verfasser, wie besonders aus einem Vergleiche mit 1, 1 ff. erhellt.[1])

§ 2. Inhalt und Glaubwürdigkeit von 4, 7—23.

Ungleich schwieriger ist das Problem, welches der erste Abschnitt der aramäischen Quelle, 4, 7—23 stellt. Dass von ihm v. 24 als Zuthat des Chronisten abzusondern sei, ist hier allgemein anerkannt. Sowohl das באדין nach dem אדין von v. 23 wie das מלך פרס wie die Betonung der Vereitelung des Baues am Gotteshause beweisen das evident. Indem wir von v. 7 hier noch absehen, ist der Inhalt des übrigen folgender.

Der samaritanische Statthalter Rechum schwärzt bei einem Perserkönige, Artachschaschta genannt, die Juden, die von diesem heraufgezogen und nach Jerusalem gelangt sind, an, dass dieselben, sobald sie ihre Stadt aufgebaut hätten, vom Könige abfallen würden, dass sie stets aufrührerisch gewesen seien, weswegen auch ihre Stadt zerstört wäre. Darauf erteilt der König Rechum und Genossen die Vollmacht, den Wiederaufbau der Stadt zu inhibieren, von der sie sofort unter Anwendung von Gewalt Gebrauch machen.

Sind die Dokumente, die hier produziert werden, echt und auf welche Periode beziehen sie sich? Die Deutung derselben hat eine merkwürdige Geschichte durchgemacht. Im Anfange des Jahrhunderts bezog man noch allgemein den in v. 6 genannten Ahasver auf Kambyses, den Artachschaschta v. 7 f. auf Pseudosmerdes. Im Gegensatze dazu fassten schon Herzfeld, Vaihinger und Bertheau die beiden Namen in ihrer gewöhnlichen Bedeutung, bezogen sie also auf Xerxes und Artaxerxes I. Und trotz Köhlers Einsprache (Kleine Propheten, zurückgezogen in der Biblischen Geschichte) gelang es Schrader (a. a. O. S. 467 ff), dieser Ansicht zu fast vollständiger Alleinherrschaft zu verhelfen. Eine besondere Stütze für dieselbe bildete der Umstand,

[1]) Übrigens sei hier auch noch auf den interessanten Nachweis Meissners Z. f. a. W. 1897 S. 191 verwiesen, dass Tatnai der in babylonischen Inschriften der Dariuszeit bezeugte Statthalter von Babylon und Abar Nahara Uštanni sei.

dass in der Eingabe der Samaritaner v. 12 vom Tempelbau überhaupt nicht geredet wird, ebensowenig in dem Berichte über die Ausführung des Befehles des Perserkönigs v. 23. Unter grösserem oder geringerem Zutrauen zu der Echtheit der beiden produzierten Dokumente nahm man bald fast allgemein an, dass sich dieselben auf einen von Esra versuchten Mauerbau bezögen, auf dessen Verhinderung auch Neh. 1, 2 ff. zurückblickten (unter Aufrechterhaltung der Echtheit Keil. Bertheau-Ryssel, Klostermann, Meyer u. a., unter Behauptung jüdischer Erdichtung Wellhausen).

Diese Annahme habe ich, auf den Bahnen von Kosters (S. 58–61) weitergehend, Serubb. S. 49 f. als unmöglich erwiesen. Der von Esra versuchte Mauerbau entbehrt jeder geschichtlichen Grundlage, ja, er ist eine pure Unmöglichkeit, wie denn jener überhaupt nicht vor Nehemia nach Jerusalem gekommen ist. Es ist mir erfreulich gewesen, inzwischen zu sehen, dass auch Marquart (Fundamente isr. u. jüd. Geschichte S. 58) und Winckler (Altorient. Forschungen II 2 S. 216 f.) so urteilen, jener noch besonders auf die enge Freundschaft verweisend, in der Nehemia die jüdischen Oberen und die Samaritaner antrifft, die sich aber schlechterdings nicht im Gefolge von Esra 4, 23 begreifen lasse. Muss das aber zugegeben werden, so fällt auch die Annahme hin, dass in Bezug auf ein Ereignis, welches gar nicht existiert hat, für das sich in der jüdischen Tradition nicht der mindeste Anhaltepunkt bot, ein Notenwechsel sollte fingiert sein (Wellhausen).

Indes, könnte nicht der Verfasser eine ganz besondere Tendenz gehabt haben, als er eine solche Korrespondenz ex nihilo schuf? Kosters glaubte eine solche (S. 61—63) aufgefunden zu haben: es verrate sich auch hier die chronistische Tendenz, die aus Babylon heimgekehrten Golen auf Kosten der im Lande Eingesessenen zu verherrlichen. Wie Esra 3, 1–4, 5 der Anfang mit dem Tempelbau als ein Werk der unter Cyrus heimgekehrten Gola hingestellt werde, so 4, 6—23 der Anfang mit dem Mauerbau als ein solches der Gola Esras. Nun hat aber Kosters dabei zunächst vollständig übersehen, dass 4, 24 evident zeigt, einmal, dass 4, 7—23 nicht vom Chronisten selbst stammen, denn dieser legt ja erst ein Plus in den Abschnitt hinein

welches nicht darin erwähnt wird, die Störung im Tempelbau, und zweitens, dass der Chronist sicher die hier behandelte Episode noch vor die Zeit des Darius verlegt vgl. 4, 5; 5, 1, also unmöglich an Esras Gola kann gedacht haben. Mindestens müsste also ein Vorgänger des Chronisten sich mit jener Tendenz schon auf den Bahnen dieses bewegt haben (so z. B. Torrey: The composition and historical value of Esra-Nehemia S. 4—15).

Aber zum andern sprechen gegen die Annahme einer solchen Fiktion überhaupt folgende Momente. Zunächst wird immer Meyer darin Recht behalten, dass man zwar bei einzelnen Versen der Urkunden über die Möglichkeit jüdischer Überarbeitung streiten kann, dass aber sowohl die ganze Anlage derselben wie einzelne Ausdrücke einen so originellen und authentischen Eindruck machen, dass wir in jenem Falle es geradezu mit einem raffinierten Fälscher müssten zu thun haben vgl. S. 25, 33 f. 54—59. Man vergleiche mit diesen Urkunden doch nur die naiven Fiktionen Esra 1, 1 ff. und die im Esther- und Danielbuche. Weiter hätte sicher ein Mann, der jene tendenziös entwarf, den Namen Esras eingeflochten, hätte die Gola viel mehr als in v. 12a geschieht, hervortreten lassen vgl. 1, 11; 3, 8; 6, 16, dürfte auch die bekannten Namen der Feinde Nehemias die Korrespondenz haben führen lassen und nicht den sonst obskuren Rechum. Entscheidend aber fällt erst gegen diese Annahme der Umstand in die Wagschale, dass der Verfasser unmöglich den Esra eine zerstörte Stadt konnte vorfinden lassen, wie v. 12 a. 13. 15 b. 21 gesagt wird. Denn gerade die Tendenz der chronistischen Schule ging doch darauf hin, schon die unter Cyrus heimgekehrte Gola zu überschätzen; und nun sollte die plötzlich für den Verfasser gar nicht existiert haben? Wir kommen darauf noch zurück. Wenn aber Kosters meint, der Schreiber von v. 21 b verrate offenkundig, dass er die spätere Konzession des Artaxerxes an Nehemia kenne und mit ihr rechne, so besticht das zwar einen Moment. Aber in Wirklichkeit handelt es sich da doch nur um eine zufällige Äusserung, die in einem persischen Reskript, wo scharf die unwiderruflichen von den widerruflichen königlichen Entscheidungen unterschieden werden vgl. Esra 6, 11 f.; Esth. 1, 19; Dan. 6, 9. 13, sehr natür-

lich ist und in jeder anderen Situation, in der sich der Grosskönig das audiatur et altera pars offenhalten wollte, erklärlich wird.

Es ist somit klar, dass eine andere Beziehung des Notenwechsels muss gesucht werden. Ich glaubte Serubb. S. 52 ff. eine befriedigende Lösung gefunden zu haben. Nicht auf Esra, sondern auf den thatsächlich unternommenen Mauerbau Nehemias sollte sich die Eingabe Rechums beziehen. Dass der Inhalt derselben auf dies Ereignis passen würde, lässt sich nicht leugnen. Dennoch habe ich einsehen müssen, dass auch ihr zwei schwerwiegende Argumente entgegenstehen. Zunächst ist es wiederum schwer begreiflich, dass in v. 9 keiner der Namen der uns bekannten Gegner Nehemias auftaucht, und auch durch unsere Ausführung S. 56 f. wird dies Befremden nicht ganz gehoben. Viel schwerwiegender noch spricht aber der Umstand dagegen, dass in diesem Falle nicht nur die Antwort des Artaxerxes v. 17—22 vollständig müsste fingiert sein, da es ja unmöglich ist, dass derselbe fast zu gleicher Zeit Konzession und Verbot des Mauerbaues gegeben hätte, sondern dass auch die Ausführung des Befehls v. 23 von dem Chronisten müsste erdichtet sein. Das aber ist schon deswegen ausgeschlossen, weil seine Arbeit, seine Interpretation der vorgefundenen Quelle offenkundig erst in v. 24 einsetzt. Mindestens würden wir also auf die Folgerung zurückgedrängt, dass die Fiktion bereits dem Verfasser der aramäischen Quelle zur Last gelegt werden müsste. Dann aber liesse sich einmal überhaupt beim besten Willen kein Zweck derselben, besonders bei v. 23 einsehen, und zweitens scheitert diese Annahme, wie schon gesagt, überhaupt an dem Charakter der ganzen Urkunde.

Es ist also einfach eine Thatsache: das Problem ist bis jetzt nicht gelöst. Stehen wir nun vor einem unlösbaren Rätsel? Es muss fast wundernehmen, erklärt sich aber jedenfalls aus der leichtfertigen Art, in der früher Artachschaschta einfach auf Pseudo-Smerdes bezogen wurde, dass man noch nie einmal die Frage aufgeworfen hat: erklärt sich die ganze scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit nicht einfach daraus, dass mit den Urkunden selbst alles in Ordnung ist, dass aber in dieselben durch

irgend welche Umstände ein falscher Name hineingekommen ist? Insofern begrüsse ich die im übrigen freilich ziemlich wertlose Abhandlung von Winckler über die Zeit der Herstellung Judas (Altoriental. Forsch. II. 2, S. 210 ff.) mit Freuden. Dieselbe hat thatsächlich den Weg gewiesen, auf dem allein die Lösung gefunden werden kann, freilich in anderer Weise, als er sich dachte.

Derselbe beweist, dass die letzten vorchristlichen Jahrhunderte in einem wüsten Durcheinander die Namen der Perserkönige gebraucht haben, dass besonders Kambyses, der bald nach dem Falle Babylons den Titel „König von Babylon" erhielt (S. 207 f.), uns auch sonst in den alttestamentlichen Schriften unter den drei Namen Darius der Meder, Ahasver oder Artaxerxes begegne. Ich rekapituliere kurz seine Argumente. 1) Darius der Meder, der uns Dan. 6, 1. 29 begegnet und vor Cyrus König von Babylon war, kann nur Kambyses sein, der 539 diesen Titel erhielt. 2) Der Ahasver von Esther 1, 1, wo LXX Artaxerxes liest, ist Kambyses, denn nur er ist bis Kusch gekommen und ihm wird wie Dan. 6, 2 (LXX) die Errichtung von 127 Provinzen zugeschrieben. 3) Der Wechsel der Namen Ahasver und Artachschaschta Esra 4, 6. 7 führt darauf, dass es sich hier um eine und dieselbe Persönlichkeit handelt, und thatsächlich hat Josephus Ant. XI, 21, 26 hier noch Kambyses gelesen, wie anderseits die LXX Dan. 5, 31 statt Darius der Meder noch Artaxerxes der Meder.

Nun würde ich allerdings nicht mit Winckler S. 218 wagen, im triumphierenden Tone dies als ein sicheres Resultat zu proklamieren, und noch weniger, die etwaige Ablehnung desselben darauf zurückzuführen, dass „der heutigen Bibelforschung der alte Orient noch immer ein mythisches Land sei und sie sich nicht über den Buchstaben zu erheben vermöchte". Denn abgesehen davon, dass die beiden Vorwürfe überhaupt sehr deplaciert sind, befreien auch alle noch so dankenswerten neuen Aufschlüsse über den alten Orient die Bibelforschung nicht von der Verpflichtung, auch bei Wincklers Aufstellungen eine exakte und solide wissenschaftliche Begründung zu verlangen. Thatsächlich aber stehen einzelne seiner Argumente auf sehr schwachen Füssen. Was z. B. bürgt uns dafür, dass bei Josephus nicht wie doch

sonst auch oft eine selbständige geschichtliche Kombination vorliegt? Allerdings setzt er bisweilen dann ein καλούμενος ein (vgl. XI 184 etc.), aber vertauscht er nicht z. B. auch XI 121 Artaxerxes beliebig mit Xerxes? Immerhin aber scheint auch mir Winckler die Berechtigung erwiesen zu haben, bei Esra 4, 7 bis 23 die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass bereits in der Zeit des Chronisten infolge der mehrfachen Wiederkehr der Namen Darius und Artaxerxes in der persischen Königsliste eine starke Unklarheit über die Reihenfolge der einzelnen geherrscht und dass jener infolgedessen an Stelle des ursprünglichen Namens ein Artachschaschta eingesetzt habe. Sollte es uns gelingen, hierfür ein wirkliches Motiv, welches Winckler befriedigend noch nicht erbracht hat, aufzufinden, so wäre die Vertauschung jedenfalls keine analogielose.

Wir haben also die Pflicht, zunächst unter Absehen von dem uns hier entgegentretenden Königsnamen noch einmal das ganze Problem der Herkunft und Beziehung von Esra 4, 7—23 in Angriff zu nehmen. Der Notenwechsel setzt in v. 12 a voraus, dass demselben eine Rückkehr von Exilierten kurz vorhergegangen. Wir kennen aus der Geschichte nur zwei, die eine grössere Bedeutung gewonnen haben, die des Jahres 538/37 und die von Esra geführte. Dass die Urkunden sich nicht auf die letztere beziehen können, ist im vorhergehenden bewiesen. Wir fragen also: spricht in den Urkunden selbst etwas dagegen, dass es sich um die erste Rückkehr handle, m. a. W., dass der persische König ein solcher vor Darius sei?

Das einzige Argument, welches immer wieder in dieser Richtung angeführt wurde, ist das, dass v. 12 und 23 mit keinem Worte den Tempelbau erwähnten. Ich sehe davon ab, ob nicht 3 Esra 2, 18 vgl. mit Jos. Ant. XI, 24 uns zu der Annahme berechtigen, dass am Schlusse von v. 12 thatsächlich ursprünglich gestanden hat: sie vernähen die Fundamente des Tempels oder dergl. Es wäre doch eine ganz merkwürdige Reihenfolge: sie bessern die Mauern und flicken die Fundamente, wenn an die Fundamente der Mauern zu denken wäre, ausserdem vgl. zu אֻשַּׁיָּא 5, 16. Aber, auch wenn wir ganz von dieser Möglichkeit absehen, ist es denn nicht vollständig natürlich, dass die heimgekehrten Juden, nach-

dem sie, wie 5, 16 uns erzählt, den Grund zum Tempel gelegt, zu allererst daran gegangen sind, sich selbst Häuser zu erbauen und dieselben einigermassen durch Mauern zu schützen? Dass ein Tempelbau einige Jahre währen würde, wusste man doch und musste dann doch irgendwie Vorkehrungen für ein Wohnen in der Nähe dieses treffen. Das aber musste wieder den Versuch herbeiführen, den Ort, an dem sich in den verflossenen Jahrzehnten andere häuslich eingerichtet hatten, durch Mauern zu schützen. Es ist merkwürdig, wie sich in dieser Beziehung noch moderne Forscher den Blick durch die geistliche Darstellung des Chronisten Esra 3, 1 ff. trüben lassen. Ich glaube, es hiesse in jener Zeit geradezu einen Hausbau mit dem Dache anfangen, wenn man einen Tempelbau unternommen hätte, ohne die Stadt zuvor zu befestigen. Wir müssten also, wenn dieser Briefwechsel unecht oder auf eine andere Periode zu beziehen wäre, einfach etwas derartiges postulieren, was die Juden gezwungen hat, hernach im Jahre 520 dennoch ein Beispiel für diese Abnormität zu liefern, die aber auch da als eine solche empfunden wurde vgl. Sach. 2, 4 ff. (auch Guthe, Geschichte des V. Israel S. 246).

Anderseits aber wäre es nur natürlich und geschickt, wenn der samaritanische Statthalter einzig und allein den Wiederaufbau und die Befestigung der Stadt beanstandet hätte, nicht aber die Wiederaufrichtung des Heiligtums, denn gerade von jenem steht kein Wort in dem Cyrusedikt 6, 1 ff. Gegen sie also konnte er demonstrieren, ohne sich irgendwie den Vorwurf des Ungehorsams gegen einen königlichen Befehl zuzuziehen. Dass aber in v. 23 nichts von einer Störung des Tempelbaues gesagt wird, ist doch vollends selbstverständlich, da ja bis auf die Grundsteinlegung mit demselben überhaupt noch nicht begonnen war. Anderseits aber musste die gewaltsame Störung der Befestigung Jerusalems, die zu den sonstigen alltäglichen Sorgen, mit denen die junge Gemeinde zu kämpfen hatte, hinzukam, zugleich eine vollständige Lähmung in dem Eifer zum Tempelbau herbeiführen, mit anderen Worten, diese Urkunde gibt uns überhaupt erst den voll befriedigenden Schlüssel zu 5, 16, zu dem Rätsel, warum der Tempelbau nun 16 Jahre vollständig stockte.

Wollte man aber schliesslich gegen die Beziehung des Noten-

wechsels auf die Zeit von 538/37 geltend machen, Cyrus hätte doch unmöglich so schnell sein Edikt rückgängig machen können, so ist dagegen ein Dreifaches zu betonen. Zunächst unterschätzt man da den Einfluss einer so geschickt angelegten Verdächtigung wie der von 4, 8 ff. auf den König, der schädliche Folgen seines allgemeinen Gnadenerlasses gewiss bald an manchen Orten bemerken musste; die Selbständigkeitsgelüste der Begnadigten in ihrer Heimat, wo die alte Geschichte wieder auflebte, war nur zu natürlich. Zum anderen machen gerade v. 19 f., in denen die Anklage von v. 15 noch überboten wird, den Eindruck einer etwas künstlichen Selbstkorrektur, hier spricht der melius informatus rex; übrigens wird die Konzession zum Baue des Heiligtums ja auch schlechterdings nicht zurückgezogen und in v. 21 b das Verbot des Mauerbaues auch nur als ein bedingtes, vorläufiges erlassen. Endlich aber muss auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass der hier redende König nicht Cyrus, sondern Kambyses sei und zwar entweder als „König von Babylon“ im J. 538 oder als Grosskönig im J. 529; wir kommen darauf im § 3 zurück. Auf keinen Fall also kann dies Moment gegen die Beziehung des Notenwechsels auf Vorgänge im Jahre 538/37 herangezogen werden. Denn dass auch jenen beiden gegenüber als Königen von Babylon der Ausdruck „deine Väter“ v. 15 gebraucht werden konnte, kann nicht geleugnet werden, zum mindesten gerade so gut wie einem Artaxerxes gegenüber, da es sich um die babylonischen Archive handelt (übr. vgl. das *πρόγονοι* in dem Erlass des Darius an Gadatas).

Wir haben nun aber zum anderen zu fragen, ob die Urkunden vielleicht positive Indizien dafür enthalten, dass sie sich auf die Periode gleich nach 538 beziehen. Wir müssen zunächst v. 12 ins Auge fassen. „Kund sei dem Könige, dass die Juden, die von dir heraufgezogen sind, zu uns nach Jerusalem gelangt sind. Sie sind im Begriff, die aufrührerische und böse Stadt wieder aufzubauen und die Mauern machen sie fertig.“ (Die letzten Worte des Verses scheinen korrumpiert zu sein.) Da, wie wir oben schon betont haben, ein Mauerbau des Esra ein reines Phantasiegebilde ist und wir von einer Rückkehr Gefangener und einem dieser folgenden Mauerbau unter Arta-

xerxes II. (Hoonacker) vollends nichts wissen, so können wir den Vers nur auf zwei Situationen beziehen. Entweder auf den Mauerbau Nehemias oder den Wiederaufbau der Stadt nach 538.

Gegen die erste Möglichkeit lässt sich nicht etwa das בָּנְיָן geltend machen, denn diesen Ausdruck braucht Neh. 2, 5 selbst von seinem Werke. Fraglicher ist aber schon, ob das אֻשַּׁיָּא noch auf das Werk Nehemias passt, die Fundamente fand dieser nach 2, 11–3, 22 offenbar überall vor. Dennoch liesse sich auch hieraus z. B. angesichts 3, 24 f. noch nichts folgern. Wohl aber muss diese Annahme erschüttert werden, wenn wir den v. 12 zusammenhalten mit v. 15 b: deswegen ist sie zerstört worden. Daraus, meine ich, folgt mit vollster Sicherheit, dass es sich um eine vollständige Neugründung der Stadt handelt, wie v. 15 sich offenbar auf eine radikale Zerstörung dieser selbst, und nicht nur der Mauern bezieht.

Dann aber bieten sich nur zwei Möglichkeiten der Erklärung dar. Die erste habe ich Serubb. S. 52 ff. vertreten, es ist die: die Quelle bezieht sich auf die Ankunft des Nehemia, aber zwischen 516 und dieser ist Jerusalem noch einmal vollständig zerstört, und hierauf spielt v. 12. 15 b der samaritanische Statthalter an. Es erscheint vollständig ausgeschlossen, dass er hier mit Überspringung des Aufbaues in den Tagen Serubbabels und Josuas von der über 100 Jahre zurückliegenden Zerstörung des J. 586 handeln könnte, denn es ist ja offenbar der bis in seine Tage hinein dauernde Zustand der Zerstörung, von dem er redet vgl. v. 16. Nun zweifle ich allerdings auch jetzt noch nicht daran, dass um 500 eine neuerliche Verheerung Jerusalems stattgefunden hat (vgl. Studie III). Wohl aber erscheint es jetzt auch mir durchaus unwahrscheinlich, dass sich diese Quelle auf dieselbe beziehe. Denn dann würde der Statthalter als Grund ihrer Verwüstung nicht das genannt haben, dass die Stadt seit uralten Zeiten aufrührerisch gewesen sei, sondern eben dies, dass sie einen bestimmten Aufstand gegen die Perserherrschaft versucht hätte. Diesen Präzedenzfall würde er sich doch sicher nicht haben entgehen lassen. Nimmt man nun noch hinzu, worauf schon oben aufmerksam gemacht ist, dass bei dieser Annahme die Antwort des Perserkönigs v. 17—22 (mächtige Könige!)

wie v. 23 als vollständig fingiert angesehen werden müssen, da Artaxerxes gerade den Mauerbau Nehemias befördert hat, so trage ich jetzt kein Bedenken, mich mit voller Bestimmtheit für die andere Möglichkeit zu entscheiden.

Es handelt sich in dem Schreiben um den Wiederaufbau der Stadt nach 538. Die Zerstörung, die bis jetzt noch vorhält, ist die babylonische des J. 586. In den Trümmern hatten sich inzwischen Samaritaner festgesetzt, vgl. das „zu uns" v. 12, auch Jer. 41, 5. Das königliche Reskript hat bewirkt, dass Jerusalem sich nicht wieder als befestigte Stadt erhob, was die Juden naturgemäss zuerst beabsichtigten, und infolgedessen kam auch der Tempelbau vorerst nicht vorwärts, blieb vielmehr vollständig liegen. Die erstmalig Heimgekehrten zerstreuten sich nun über das Land und dachten nur daran, sich selbst ein erträgliches Heim und Lebensunterhalt zu gründen vgl. Hag. 1, 2. 9. Jerusalem blieb vorerst ein offener Flecken Sach. 2, 8 f. Ich denke, es ist klar, dass, wenn man von dem Namen Artachschaschta absieht, der Inhalt der Urkunden evident dafür und nichts in ihnen dagegen spricht, dass sie sich auf die Periode nach 538 beziehen, dass alle anderen Möglichkeiten ausgeschlossen sind.

Aber zu dem inhaltlichen als dem eigentlich entscheidenden Argumente kommt nun noch das der Tradition. Wir beginnen bei der jüngsten hier in Betracht kommenden. Schon oben sahen wir, dass Josephus Ant. XI, 21, 26 die ganze hier behandelte Episode in die Regierungszeit des Kambyses verlegt und den Namen dieses ohne weiteres für den des Artachschaschta einsetzt. Da er sich gar nicht erst darauf einlässt, hier abweichende Traditionen zu erwähnen wie z. B. XI, 184, so scheint er wenigstens eine solche wiederzugeben, die in seiner Zeit die herrschende war. Schwerer wiegend fällt das Zeugnis des griechischen 3. Esra, an das Josephus sich gehalten hat, in die Wagschale. Dieses überliefert geradeso wie das hebräische Buch den Namen Artaxerxes, aber es stellt den ganzen Notenwechsel an eine andere Stelle; es lässt denselben 2, 16 ff. unmittelbar dem folgen, was wir im hebräischen Esra Kap. 1 lesen. Es lässt sich nun gar nicht leugnen, dass 2, 16 ff. (4, 7—23) sich ganz vorzüglich an 2, 15 angliedert, vgl. bes. 2, 15 mit 18, und dass der griechische

Esra sich also die Störung des Mauerbaues in unmittelbarem Anschluss an die Rückkehr des Jahres 538 gedacht hat. Wie ist er dazu gekommen? Hat er auf Grund eigenen Denkens den hebräischen Esra korrigiert? Das ist bei ihm ausgeschlossen, da er demselben folgt, auch wo er sich in die ärgsten Selbstwidersprüche verwickelt vgl. 2, 11 f. mit 4, 57 u. s. w. Wohl aber werden wir in Kap. IV sehen, dass er noch mehrfach in Bezug auf die Zeit der Restauration eine von unserem hebräischen Chronisten unabhängige Tradition vorfand (z. B., dass Serubbabel erst unter Darius nach Jerusalem gekommen sei), und ebenso wird er also auch hier einer solchen folgend trotz des Artaxerxes den im hebräischen Esra nicht mehr so klar hervortretenden Thatbestand zum Ausdruck gebracht haben, dass es sich in jenen Urkunden um Ereignisse handle, die unmittelbar dem J. 538 folgten. [1])

Doch wir brauchen gar nicht erst in der Ferne zu suchen; dass auch der hebräische Chronist in dem Artaxerxes von 4, 7 bis 23 einen König vor Darius gesehen hat, kann nicht geleugnet werden. Man hat diesen Thatbestand allerdings in neuerer Zeit mehrfach verwirrt, indem man den Chronisten gegen den Vorwurf zu rechtfertigen suchte, dass es mit seiner Chronologie sehr schwach bestellt sei. Man sagte, 4, 1—5 hätten ihn auf die Anfeindungen seitens der Samaritaner geführt, und da gebe er gleich anhangsweise eine Übersicht über die Feindseligkeiten, welche dieselben auch später unter Xerxes und Artaxerxes bewiesen hätten. Diese Annahme einer vorläufigen Übersicht aber, nach der der Verfasser mit 4, 24 wieder zu der Cyrusperiode zurückkehre, scheitert an diesem Verse vollständig. Das באדין hier bezieht sich deutlich auf das אדין v. 23 zurück, unmöglich aber auf 4, 5. Mit Recht hat schon Schrader zum Belege dafür

[1]) Scheinbar läge hier die Annahme sehr nahe, die besonders von Howorth (The Academy 1893 Vol. 27 ff.) und Marquart (Fundamente S. 29 ff.) vertreten ist. dass 3 Esra noch die ursprüngliche chronistische Reihenfolge repräsentiere, während der hebräische auf einer späteren rabbinischen Redaktion beruhe. Dennoch lehnen wir dieselbe ab, und zwar einfach, weil 3 Esra 2, 30 b bereits Esra 4, 24 wiedergibt, dieser aber sich nur aus der hebräischen Anordnung, der Stellung des Abschnittes hinter 4, 5 und vor 5, 1 erklärt.

auf 5, 2; 6, 1; Dan. 2, 14. 46; 3, 3. 13. 19. 26. 30 u. s. w. verwiesen. Und wenn der Chronist 4, 5 ausdrücklich sagt, die Bauabsicht sei vereitelt so lange als Cyrus lebte und bis zur Regierung des Darius, dann 4, 6—23 einschiebt, aus ihm abermals 4, 24 die Folgerung zieht, die Arbeit sei eingestellt bis zum zweiten Jahre des Darius, wovon er dann 5, 1 ff. erzählt, so ist es eben ganz selbstverständlich, dass nach seiner Meinung das 4, 6—23 Erzählte sich in der Zeit vom zweiten Jahre des Cyrus bis in das zweite Jahr des Darius zugetragen hat. Mit anderen Worten, er hat ein ganz klares Bewusstsein dessen gehabt, dass der Artaxerxes, von dem 4, 7—23 sprechen, ein ganz anderer war als der Gönner Nehemias und Esras, den er 6, 14 b, allerdings dem Faden der Geschichte vorauseilend, nennt; diesen stellt er hier auch ganz richtig hinter Cyrus und Darius, um das Dreigestirn der Gönner des Tempels vollzählig zu machen.

Diesen Thatbestand gilt es unverrückbar festzuhalten. Entweder hat der Chronist nur einen Artaxerxes gekannt oder zwei. Jenes ist die herrschende Auffassung. Bei ihr ergibt sich nicht nur, dass jener ein schlechter Chronologe war, was er thatsächlich war, sondern er wird geradezu zu einem Idioten gestempelt. Denn in diesem Falle hätte er Urkunden, die sich auf einen 80 Jahre späteren Mauerbau bezogen verwendet zur Motivierung der Verzögerung des Tempelbaues, und, um dem die Krone aufzusetzen, den König, der dies veranlasst, 6, 14 als einen besonderen Förderer des Baues verherrlicht. Oder er hat 2 Könige mit Namen Artaxerxes gekannt, den einen vor Darius, den anderen nach diesem. Dann war er zwar in der persischen Königsgeschichte recht schlecht beschlagen, aber im übrigen doch ein vernünftiger Mann Doch es bedarf gar nicht des Abwägens dieser beiden Möglichkeiten, die Entscheidung ist einfach durch 4, 5. 24 zu gunsten der letzteren gefällt: der Chronist selbst hat den Notenwechsel auf eine Episode gleich nach 538 bezogen.

Und damit schliessen wir diese Untersuchung ab. Sowohl der Inhalt von 4, 8—23 wie die Tradition über diesen Abschnitt führen uns zwingend darauf, dass derselbe ein Ereignis vor der Regierung des Darius behandelt. In diesem Falle fallen alle

sachlichen Bedenken gegen die Echtheit der Urkunden dahin; auf v. 20 kommen wir speziell noch einmal zurück. Gelingt es uns also, einen vernünftigen und einleuchtenden Grund dafür aufzuweisen, wie der Chronist dazu gekommen ist, an Stelle des ursprünglichen Könignamens, der in dem Abschnitt stand, mag es nun Cyrus oder Kambyses gewesen sein, Artaxerxes einzusetzen, so haben wir damit eine Quelle ersten Ranges für die Zeit der Restauration gewonnen. Das aber wird uns gelingen, wenn wir jetzt dazu übergehen, Ursprung und Entstehungszeit der ganzen aramäischen Quelle 4, 7—6, 15 zu untersuchen.

§ 3. Der Ursprung der aramäischen Quelle 4, 7—6, 15.

Nun erst, nachdem wir die beiden Abschnitte gesondert behandelt haben, treten wir an die letzte Frage heran: wie und wann ist die ganze Quelle entstanden? Die Beantwortung derselben wird uns einmal das Rätsel lösen, welches wir in § 2 noch offen lassen mussten, und zugleich das Zutrauen, mit dem wir bis jetzt dem in der Quelle Berichteten aus inneren Gründen entgegengekommen sind, auch äusserlich rechtfertigen.

Man könnte zunächst die Vorfrage aufwerfen, ob wir denn berechtigt seien, von einer einheitlichen Quelle zu reden. Dieselbe wird heutzutage vielfach verneint. Aber das ist eben nur eine Folge der vollständig falschen Interpretation von 4, 8—23. Unsere Untersuchung in § 2 hat nun aber schon das Resultat ergeben, dass thatsächlich die beiden Abschnitte jener in der richtigen zeitlichen Reihenfolge stehen, sich sehr gut aneinander anschliessen, ja, dass der zweite (5, 16) nur unter Voraussetzung des ersten verständlich wird. Auf keinen Fall besteht irgend ein Widerspruch zwischen beiden. Dass sie sogar eine gemeinsame Tendenz verfolgen, werden wir am Schlusse sehen. Vorläufig muss uns die sie verbindende aramäische Sprache, in der keine wesentlichen Differenzen aufzuweisen sind,[1]) als Rechtstitel für

[1]) Marquart hat S. 42 auf den Wechsel von כֹם — הֹם und כֹן — הֹן aufmerksam gemacht. Jenes, das ältere, findet sich 5, 4–9; dies 4, 9. 17. 20.

die folgende Untersuchung der Entstehung der Quelle als einer einheitlichen genügen.

Können wir nun noch zu irgend einem Schlusse bezüglich ihrer Herkunft gelangen? Es will mich bedünken, als sei man hier bei den gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen der letzten Jahre immer an dem Nächstliegenden vorbeigegangen. Mit 4, 6 beginnt der Chronist Einzelheiten über Befehdungen seitens der Samaritaner zu erzählen. Doch merken wir es diesem Verse sofort an, dass er thatsächlich über Anfeindungen unter Xerxes gar nichts zu berichten weiss; nur diesen Namen sucht er anzubringen. Konzipienten von Schriftstücken kennt er hier nicht und noch weniger deren Inhalt. Dazu ist der Vers in gutem Hebräisch geschrieben, mit anderen Worten, der Chronist hat hier offenkundig noch keine aramäische Vorlage besessen, sondern aus eigener Weisheit den kleinen Lückenbüsser eingeschoben. Meyer hat S. 17 f. versucht, ihn zu bereichern, indem er die 3 Namen aus v. 7 in v. 6 hineinzog, und anderseits den Rechum und Genossen aus v. 8 nach v. 7. Wir werden gleich sehen, wie dies Experiment nur zur Verwirrung beigetragen hat.

Ganz anders als in v. 6 wird die Sache plötzlich in v. 7. Hier begegnen uns spezielle Namen von Klägern, hier spielt aber offenbar auch schon aramäische Sprachweise hinein. Ich verweise vor allem auf das עַל = אֶל, auf das כנותו und הנשתון. Ja, der Chronist bemerkt ausdrücklich, dass dies Schreiben an Artaxerxes aramäisch (d. h. in Quadratschrift) geschrieben und aramäisch übersetzt war.[1]) Mithin beginnt mit oder besser in

---

23, aber doch auch 5, 1–3; 6, 6. 13. Der Wechsel muss sich also daraus erklären, dass der Verfasser der aram. Quelle das ältere Suffix, welches er in den Urkunden vorfand, stellenweise änderte, stellenweise aber stehen liess.

[1]) Meyer hat S. 18 diesen Text und unsere Deutung, auch die von Bertheau-Ryssel als absurd bezeichnet. Ich meine, das ist unberechtigt. Die erste Hälfte kann uns doch wahrlich in der Zeit, da der Gebrauch der Quadratschrift noch als etwas ganz Besonderes empfunden wurde, nicht wundernehmen, aber ebensowenig, dass der im allgemeinen in hebräischer Sprache schreibende Chronist nun, da er eine aramäische Quelle produzieren will, seine Leser ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass er sie eben in dieser Sprache und nicht in der hebräischen, die die Samaritaner sonst auch noch gebrauchten, abgefasst vorgefunden hat.

diesem Verse die Urkunde, die er vorgefunden hat. Ja, wir können den Vers noch fast rekonstruieren, wie er ihn las, nämlich: Bischlam, Mithredat, Tab'el und der Rest seiner Genossen schrieb an Artaxerxes das Schriftstück. Vergebens hat man sich nun immer den Kopf darüber zerbrochen, wie es zugehe, dass im folgenden gar nicht weiter erzählt würde, was jene geschrieben hätten, sondern dass v. 8 sofort zu einem neuen Schriftstück, dem des Rechum und Genossen übergehe. Aber dies ist gerade der verhängnisvolle Fehlschluss gewesen. Wenn in v. 7 noch kein Wort von dem Inhalte des Schreibens steht und wenn v. 8 ohne jede Kopulativpartikel, ohne jede weitere Zeitangabe einsetzt mit: Rechum u. s. w., so muss doch jeder schliessen, dass gerade mit diesem Verse das beginnt, was nun die in v. 7 Genannten geschrieben haben, dass nun der Inhalt des in v. 7 b nachdrücklich als ein urkundlich vorgefundenes bezeichneten Schriftstückes einsetzt. Mit anderen Worten, in v. 7 steckt einfach die Überschrift zu dem g a n z e n Abschnitte v. 8—23, oder, sagen wir gleich richtiger, nach unseren Prämissen, zu der ganzen aramäischen Quelle 4, 8—6, 15, die der Chronist vorgefunden hat. Dieselbe ist eine Eingabe, die an den König Artaxerxes von den im Kanzleivermerke v. 7 genannten Männern gemacht ist. Mit dieser Erkenntnis, die sich als die einfachste und nächstliegende ohne irgend eine Textänderung ergibt, haben wir die Lösung einer ganzen Reihe von Rätseln, an denen man sich bis jetzt vergeblich abgemüht hat, in der Hand.

Zunächst erklärt sich nun, wie der Chronist dazu gekommen ist, den Königsnamen in v. 8. 11. 23 in Artachschaschta zu ändern. Er fand eine aramäische Urkunde vor, deren erster Teil von der Störung eines Mauerbaues in Jerusalem vor Darius handelte. Der erste Vers 7, in Wirklichkeit die Überschrift zu dem ganzen mit v. 8 einsetzenden Bericht, die er aber nicht als solche erkannte, sondern für den ersten Vers des Berichtes von der Störung selbst hielt (noch deutlicher tritt das 3 Esra 2, 16 hervor, wo sogar die Namen von v. 7 und 8 zusammengezogen werden), sagte, Tab'el u. s. w. hätten sich schriftlich an einen Artaxerxes gewandt. Danach korrigierte er nun, da er meinte, es handle sich in v. 7 und 8 ff. um zwei in dieser Reihe auf

einander folgende Aktionen, den ihm in v. 8. 11 und 23 begegnenden Königsnamen. Seine schwache Kenntnis der persischen Königsliste hinderte ihn nicht anzunehmen, dass bereits vor Darius I. ein Artaxerxes regiert hätte. Vor allem wird das durch die auch sonst nachweisbare Verwechselung jenes mit Darius II. veranlasst sein, dessen Vorgänger ja thatsächlich, da die zweimonatliche Regierung Xerxes' II. und die siebenmonatliche des Sogdianus den Juden wohl überhaupt kaum bemerkbar geworden, ein Artaxerxes gewesen war (vgl. auch Marquart a. a. O. S. 61; 72).[1]) Und so brachte der Chronist, um das Mass voll zu machen, 4, 6 seine Weisheit an, dass vor Artaxerxes ein Xerxes regiert hätte, unter dem auch schon seitens der Samaritaner geklagt wäre. Freilich ist es, da der griechische Esra diesen Vers scheinbar noch nicht gekannt hat, nicht ausgeschlossen, dass hier ein späterer Interpolator seine geschichtlichen Kenntnisse an einer unrechten Stelle verwertet hat.

Jener v. 7 also war der äussere Anlass zu der Änderung des Königsnamens in v. 8. 11 und 23. Andere Gründe aber können noch mitgewirkt haben. Freilich sind sie verschiedenartig, je nachdem der Name, den der Chronist vorgefunden hat, Kambyses oder Cyrus war. Fassen wir beide Möglichkeiten ins Auge. Die erste wird nahegelegt durch die Tradition, die noch Josephus Ant. XI, 21, 26 vorgefunden hat. In diesem Falle wird der Chronist die Änderung ohne jedes weitere Nachdenken vorgenommen haben, einfach, weil Artaxerxes und Kambyses als Namen derselben Persönlichkeit in seiner Zeit galten, wie a. a. O. Winckler wahrscheinlich gemacht hat. Der Name des Kambyses hatte sich sonst in der jüdischen Litteratur nicht erhalten, er vertauschte ihn also, wozu ihn v. 7 ohne weiteres zu berechtigen schien, mit dem ihm geläufigen Namen Artaxerxes.

Was die geschichtliche Datierung des Notenwechsels in diesem Falle anbetrifft, so ist mit zwei Eventualitäten zu rechnen. Entweder es handelt sich um Kambyses als „König von Babylon“ im Jahre 538. Dabei würde sich alles aufs beste reimen.

---

[1]) Mit Recht folgert dieser S. 68 auch aus Neh. 12, 10. 22, dass der Chronist statt der zwei nur einen König mit Namen Darius gekannt hat.

Aber es ist fraglich, ob jener diese Würde so lange innegehabt hat, dass wir die nötige Zeit für den doch etwa 6 Monate währenden Heimzug der Juden und ihre ersten Bauunternehmungen in Jerusalem gewinnen. Bis jetzt scheinen sich mir hier chronologische Schwierigkeiten zu ergeben, indem Kambyses wohl kaum ein volles Jahr jenen Titel geführt hat (vgl. Winckler, Altorient. Forsch. II 2, S. 208; Peiser, Stud. z. or. Altertumskunde S. 5); doch bleibt hier weiteres abzuwarten. Die andere Eventualität wäre die, dass es sich um Kambyses, den Grosskönig des Jahres 529 handelte. Auch sie wäre natürlich mit v. 12 a wohl vereinbar und der Umschlag in der Stimmung gegen die Juden dürfte so am einfachsten verständlich sein, hat doch Kambyses als Grosskönig auch sonst manche Massregel seines Vaters rückgängig gemacht. Ein leises Bedenken aber würde sich aus v. 12 b und 13 ergeben: hätten nicht im Jahre 529 die Juden mit ihren Arbeiten schon weiter sein müssen, als hier vorausgesetzt ist? hätte nicht auch der Tempel inzwischen schon über die Fundamente hinaus gewachsen sein müssen? Auf alle Fälle würde sich bei dieser Eventualität ergeben, dass sich die Heimkehr (v. 12 a) langsamer vollzogen hat, als man gewöhnlich annimmt, dass dem Scheschbazzar eine grössere Karawane etwa erst 530 gefolgt ist.

Fassen wir die zweite Möglichkeit ins Auge: der Name, den der Chronist in v. 8. 11 und 23 vorfand, war Cyrus. Auch dann war natürlich der eigentliche Anlass der Änderung wieder v. 7: der König, der sich hier als ein Feind des Judentums gab, hatte die beiden Namen Artaxerxes und Cyrus geführt. Aber ein besonderes Motiv der Vertauschung war in diesem Falle wohl noch das, dass dem Chronisten und seiner Zeit der Name Cyrus ohne weiteres der Inbegriff persischer Gunst gegen das Judentum war; von dem Könige, der das Edikt Esra 1, 1 ff. erlassen haben sollte, konnte natürlich das Verbot des Mauerbaues nicht stammen. Dagegen haben wir schon in § 2 konstatiert, dass es in Wirklichkeit sehr erklärlich ist, wenn Cyrus auf die Verdächtigung seitens des samaritanischen Statthalters hin eine vorläufige Sistierung des Mauerbaues befohlen hat, eine Massregel, die sich an und für sich durchaus nicht in Widerspruch

zu Esra 6, 1 ff. setzt. v. 12. 13. 15 werden die Beziehung auf seine Zeit immer als die nächstliegende erscheinen lassen. Schliesslich möchte ich auch noch darauf hinweisen, wie Jos. Ant. XI, 184 der Ahasver des hebr. Estherbuches auch zu gleicher Zeit die beiden Namen Cyrus und Artaxerxes führt.

Wie gesagt, wir massen uns nicht an, definitiv darüber zu entscheiden, welchen der beiden Namen der Chronist in seiner Vorlage vorgefunden hat; es muss uns genügen, dass es der eines Königs vor Darius I. war, und im übrigen beide Möglichkeiten im Auge zu behalten. Aber ungleich wichtiger ist auch, dass das Rätsel, wie der Name des Artaxerxes in jenen Abschnitt hineingekommen ist, gelöst ist, gelöst durch das Missverständnis des Chronisten von 4, 7.

Wenden wir uns nun der ganzen Quelle von 4, 7—6, 15 wieder zu. Dieselbe wird durch den Kanzleivermerk 4, 7 bezeichnet als Eingabe an den König Artaxerxes. Unter den Namen der Konzipienten ist Mithridat ein gut persischer, Tab'el ein aramäischer vgl. Jes. 7, 6; mit Bischlam weiss man nichts anzufangen; persisch kann er nicht sein wegen des ל (vgl. Meyer S. 33) und sonst ist er uns auch nicht bekannt. Wir kommen darauf zurück. Auf jeden Fall handelt es sich um eine Eingabe solcher, die nicht zu der jüdischen Gemeinde gehören. Das bestätigt nun auch durchaus der Inhalt derselben. Von Jerusalem und den Juden wird überall als von fernstehenden Grössen gesprochen, nie fassen sich die Konzipienten etwa mit diesen zusammen vgl. 4, 23; 5, 1 f.; 6, 14; nirgends auch heisst es „unser Gott", sondern „der Gott Israels" 5, 1; 6, 14; am schärfsten aber tritt uns die Scheidung des oder der Schreiber von der jüdischen Gemeinde entgegen in 5, 5, den man infolgedessen mehrfach in geradezu unmöglicher Weise als ein Wort Tatnais verstanden hat; nein, der Schreiber der aramäischen Urkunde selbst sagt: das Auge i h r e s Gottes war über den Ältesten der Juden u. s. w.; so kann aber nur einer schreiben, der selbst kein Jude ist, m. a. W. der Vers bestätigt nur, dass 5, 1—6, 15 mit zu der Urkunde gehören, deren Überschrift wir in 4, 7 gefunden haben.

Was will denn nun aber diese? Sie will eine Eingabe an

Artaxerxes sein. Unter diesem fand bekanntlich der Mauerbau Nehemias statt, und so werden wir sofort darauf geführt, dass sie irgendwie mit diesem zusammenhängt. Geht sie von Nichtjuden aus, so wird sie selbstverständlich irgendwie gegen diesen gerichtet sein. Dazu passt vorzüglich, dass ihre erste Hälfte berichtet, wie schon unter Cyrus oder Kambyses auf eine Anklage der Samaritaner hin der Grosskönig den Mauerbau Jerusalems verboten hat wegen der Gefahren, die damit für das persische Reich verbunden waren. Aber wie reimt sich mit diesem Zwecke einer Klage gegen die Juden der ihnen so überaus wohlgesinnte zweite Abschnitt 5, 1—6, 15? Nun, man lese ihn doch nur im Zusammenhange mit dem ersten, und es ergibt sich das Thema der ganzen Denkschrift: den Tempel in Jerusalem haben Gott und die persischen Könige gewollt (6, 14; der Artax. hier ist chronist. Einschub), den Mauerbau aber nicht.

Wo haben wir aber die Heimat dieses Gedankens zu suchen? Offenbar unter den sogen. Samaritanern, das Wort in der weitesten Bedeutung verstanden, nicht in Beschränkung auf die spätere samaritanische Gemeinde, sondern, wie in der Zeit Nehemias unter Einbegriff von Ammonitern, Moabitern und Arabern, die sich in dem einstigen Judäa niedergelassen hatten (vgl. Neh. 2, 19 und zu Sanballat als Moabiter Winckler Altorien. Forsch. II 2 S. 228—31). Ist es nicht gerade das Programm dieser, welches uns in der Zeit des Artaxerxes überall entgegentritt: wir wollen Anteil haben an dem Tempel von Jerusalem, aber Mauern darf die Stadt nicht haben, da sie sich dann doch nur wieder gegen die Weltmacht empören wird? Neh. 2, 12 f.; 3, 34 ff.; 6, 6 ff. Löst sich so bei dem engen Verkehr einzelner vornehmer Samaritaner mit der Priesterschaft Jerusalems Neh. 13, 4 ff. nicht auch plötzlich das Rätsel, wie die Quelle von einem Manne kann geschrieben sein, dem zu gleicher Zeit Aktenstücke zur Verfügung standen, die nur in samaritanischen Archiven 4, 8—22 und solche, die nur im Original bezw. Abschrift im jerusalemischen Tempel 5, 3 ff. gefunden werden konnten? Und endlich auch die Verse, deren Originalität manchmal angezweifelt ist 4, 19 f. werden plötzlich vollends verständlich: es mag gerne sein, dass hier der Konzipient der alten persischen Urkunde, die

er reproduzierte, ein wenig nachgeholfen hat, um nun seinerseits den Artaxerxes durch diese Äusserung seines Ahns ängstlich zu machen; es ist dieselbe Tendenz, die uns bei den Samaritanern auch Neh. 6, 6 ff. entgegentritt; das Wort „König der Juden“ wirkt wie ein rotes Tuch; jene sind die Freunde der Priesterherrschaft, daher auch ihre ausgesprochene Tempelfreundschaft.

Dass uns die Urkunde 4, 7—6, 15 nicht mehr vollständig erhalten, ist gewiss. 6, 14 muss nun natürlich noch mindestens der auf Nehemia und dessen Werk bezügliche Wunsch der Petenten nachgefolgt sein. Der Chronist hat den Schluss weggeschnitten und v. 16 ff. durch einen Bericht über die Einweihung des Tempels ersetzt. Das, was die Quelle dort enthielt, war hier ja noch nicht am Platze, und ausserdem besass er über die Nehemiaperiode eine gründlichere und seinen Standpunkt wiedergebende Urkunde in den Nehemiamemoiren. Aber schon das, was uns erhalten geblieben ist, ist ungeheuer wertvoll. Wir besitzen also über die Ereignisse der Jahre 538—16 eine Quelle, die dieselben allerdings nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet, also nicht die volle Geschichte geben will, die wir aber jetzt fast auf das Jahr (444 oder bald darauf, spätestens bis 432) datieren können, die von einem Verfasser stammt, dem thatsächlich die Archive Jerusalems wie Samariens zur Verfügung standen. Es ist eine Tendenzschrift, aber nicht eine spezifisch jüdische, in gewissem Sinne sogar antijüdische, und damit steigt ihr geschichtlicher Wert ausserordentlich. Schon Serubb. S. 53 empfand ich es als eine ausserordentliche Lücke, wenn die Samaritaner gar nicht auf dem ordnungsmässigen Wege durch eine Eingabe an den Artaxerxes versucht haben sollten, gegen das von diesem konzessionierte Unternehmen des Nehemia zu protestieren. Nun ist uns diese Eingabe zum Teil selbst noch erhalten: sie ist ein geschickt, fast möchte man sagen gelehrt abgefasstes Schriftstück, welches aus der alten Geschichte den Beweis für die Richtigkeit des samaritanischen Standpunktes führen will.

Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter. Sollten unsere bisherigen Schlüsse richtig sein, so dürfte der hauptsächlichste Konzipient des Schriftstückes eine uns wohlbekannte Per-

sönlichkeit sein. Dass unter den Schreibern einer die führende Rolle spielt, zeigt schon der Singular des Prädikat und das Suffix וֹ. Gewöhnlich meint man, es sei Bischlam gewesen, aber schon die Stellung führt eher auf Tab'el. Dies ist nun bekanntlich die aramäische Form für Tobijjah, und so wird der eigentliche Schreiber der Urkunde mit dem bekannten Antagonisten Nehemias identisch sein. Macht man die Probe, so stimmt alles vorzüglich. Er wird Neh. 2, 10 bezeichnet als der ammonitische Knecht (Statthalter?), aber schon sein Name zeigt, dass auch er ein Jahweverehrer war. Der Hohepriester Eljasib ist ein Verwandter von ihm 13, 4. Daher will er Anteil, Anrecht und Gedächtnis in Jerusalem haben 2, 20 (vgl. Jes. 56, 4—8). Die Vornehmen Jerusalems wissen von seinen guten Absichten mit der Stadt zu reden 6, 19. Nur ein Hauptgegner des Mauerbaues 2, 10; 3, 35 und überhaupt der weltlichen Macht der Juden ist er, überall wittert er Empörung gegen den Grosskönig 2, 19; 6, 6 ff. Dass ihm Urkunden aus dem jerusalemischen Archiv zur Verfügung standen, folgt schon aus 6, 17 f.; später hat er selbst ja sogar eine Zeitlang eine grosse Zelle im dortigen Tempel bewohnt, bis Nehemia ihn bei seiner zweiten Ankunft auswies 13, 4 ff. Wird also nicht bei einem solchen Manne die genaue Kenntnis der jüdischen Geschichte und sein warmes Interesse für den Tempel, das sich in der aramäischen Urkunde verrät, aufs beste erklärlich? 6, 17 ff. hören wir nun sogar von ihm, dass er mit der Feder sehr gewandt und thätig gewesen sei. Ja, diese Stelle löst uns auch noch das letzte Rätsel, wie es gekommen, dass dem Chronisten die Eingabe, die Tab'el an den Grosskönig gemacht, zugänglich geworden sei. Dieselbe dürfte von ihm in Abschrift nach Jerusalem geschickt sein, um den Nehemia bei seinem Unternehmen in Furcht zu jagen, wovon uns 6, 19 ausdrücklich erzählt wird. Andernfalls müsste sie aus der Zeit nach Nehemias Abreise nach Susa stammen, da Tobia selbst im Tempel wohnte 13, 4 ff. Ob nicht aber diese bereits eine Verantwortungsreise, eine Folge der Eingabe Tobias war? Es würde gut dazu passen, dass sich der Zorn des Zurückgekehrten zunächst über diesen entlädt 13, 7—9. Weiteren Erfolg hat Tobia mit seiner Eingabe nicht gehabt.

Neben ihm wird Esra 4, 7 ein Mithredat genannt, sicher ein höherer persischer Beamter. Dagegen weiss man mit Bischlam nichts anzufangen. Berücksichtigt man dies, weiter, dass nach unserer obigen Rekonstruktion die aramäische Vorlage wahrscheinlich mit diesem Worte begann und endlich, dass schon die LXX das Wort mit ἐν εἰρήνῃ wiedergegeben hat, so liegt thatsächlich die Vermutung nahe, dass jenes überhaupt kein Eigenname sei. Bestätigt wird das dadurch, dass offenbar nur eine Person Subjekt in dem Verse ist. Es wäre dann nämlich zu übersetzen: in Übereinstimmung mit Mithredat Tab'el und seine übrigen Genossen an Artaxerxes. Vgl. etwa Esra 9, 12; Esth. 9, 30. Das würde besagen: Mithredat ist der persische Satrap, er hat der Urkunde sein Imprimatur verliehen, und ist dieselbe also den ordnungsmässigen Weg gegangen. (Hiermit erledigt sich auch ein gegen die Echtheit geäussertes Bedenken Marquarts S. 60. Zu dem anderen, der Erwähnung von Abar-nahara vgl. schon Meyer S. 37.)

Wir wissen wohl, dass das zuletzt Gesagte nur Vermutung ist. Als sicheres Ergebnis der Untersuchung aber nehmen wir mit hinweg, dass die soviel umstrittene aramäische Quelle eine Eingabe aus samaritanischen Kreisen an den König Artaxerxes, dass sie, da sie infolgedessen mehreres aus der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde aktenmässig darstellen will, in allen Hauptsachen zuverlässig ist.[1]) Der Chronist hat sie in der Hauptsache durchaus richtig verstanden, nur eins missverstanden, ihre Überschrift, in deren Gefolge er den Königsnamen der beiden ersten Urkunden änderte. Aber wir müssen dankbar sein für dies sein Missverständnis, dass nämlich die ganze Quelle ein jüdisches Schriftstück sei und in 4, 7 und 8 von aufeinanderfolgen-

[1]) Es sei darauf hingewiesen, wie eine gewisse Verwandtschaft mit unserer Auffassung von der Entstehung der Quelle schon die Klostermanns, Geschichte d. V. I. S. 216 ff. bietet. Nur hält er dieselbe für eine jüdische Apologie und bezieht 4, 8—23 auf die Zeit des Artaxerxes. Aber 1) sowohl die Namen in 4, 7 wie 5, 5 schliessen die jüdische Herkunft aus; 2) von einer Apologie bemerkt man in 4, 8—23 schlechterdings nichts; 3) die Voraussetzung eines Mauerbaues Esras, von der auch Kl. ausgeht, ist, wie schon oben betont, unmöglich.

den Chikanen der Samaritaner erzählt würde. Hätte er den wahren Sachverhalt durchschaut, er hätte sich doch vielleicht gescheut, uns diese wertvolle Quelle zum guten Teile mitzuteilen. Immerhin bleibt es eine Ironie des Schicksals, dass er wie auch wir noch heutzutage in erster Linie die Kenntnis von der Restauration der jüdischen Gemeinde schöpfen müssen aus dem Berichte eines Mannes, der nach Auffassung Nehemias und des Chronisten einer ihrer grössten Gegner war.

§ 4. Das geschichtliche Ergebnis.

Nachdem wir so gefunden haben, dass wir in Esra 4, 7 bis 6, 15 eine ausserordentlich wertvolle und aus inneren wie äusseren Gründen zuverlässige Quelle für die Geschichte der Restauration der jüdischen Gemeinde besitzen, gehen wir daran, den Ertrag, den sie für diese bietet, herauszustellen. Folgendes sind die Fakta, die sich nunmehr ergeben.

a) Von Egbatana aus, d. h. erst im Sommer 538, hat Cyrus ein Edikt erlassen des Inhalts, der Tempel von Jerusalem solle wieder erbaut werden. Die Masse desselben wurden genau festgelegt, die Kosten für ihn sollten aus den Abgaben der Juden an den Thron bestritten werden vgl. 6, 3 ff.; 5, 13; Meyer S. 49 f. b) Zugleich enthielt das Edikt die Bestimmung, dass dem Tempel die heiligen, von Nebukadnezar geraubten Geräte zurückgegeben würden, und der vom Perserkönig eingesetzte Statthalter Scheschbazzar erhielt den Auftrag, das Edikt zur Ausführung zu bringen 6, 5; 5, 14 f.[1]) c) Scheschbazzar hat den Befehl ausgeführt, die

[1]) An der Deutung dieses Namens ist schon viel Scharfsinn verschwendet, bis jetzt aber wohl immer noch vergeblich. Nur, dass es nicht Serubbabel ist, dürfte jetzt fast allgemein anerkannt sein; wir werden in Kap. III dafür noch ein neues entscheidendes Argument finden, vorläufig vgl. 5, 2 und 14; sind doch auch beide Namen babylonisch, was bei einer Persönlichkeit kaum glaublich ist. Dass es sich um einen Davididen handle, bleibt zwar immer die nächstliegende Annahme. Dennoch verweise ich gegen Meyers Kombination mit Schen'azzar 1 Chron. 3, 18 = Sin-bal-usur nochmals auf die lautlichen Bedenken, geäussert z. B. von Nowack zu Hag. 1, 1. Dass sie möglich ist, dürfte allerdings angesichts des Überganges von assyr. Kusu in babyl. Kuschu

heiligen Geräte nach Jerusalem überführt und den Grundstein zum Tempel gelegt, an dem dann weiter gebaut wurde 5, 16; 4, 12. d) Naturgemäss dachte man zu gleicher Zeit daran, um ein ungestörtes Bauen zu erzielen und sich gegen die umwohnenden Völker zu sichern, die Stadt wieder zu befestigen 4, 12 f. e) Aber den benachbarten Samaritanern gelang es, durch eine Verdächtigung bei Hofe sich die Vollmacht zur Störung des Mauerbaues auszuwirken, infolge welcher auch der Tempelbau ganz ins Stocken geriet 4, 8—23. f) Unter der Regierung des Darius (520) hat Serubbabel von neuem den Grund zum Tempel gelegt, wird dabei vom Satrapen Tatnai interpelliert, der von einer seitens des Darius ergangenen Konzession nichts weiss, dem gegenüber man sich aber auf ein Edikt des Cyrus beruft, wovon er bei Hofe Anzeige macht 5, 1—17. g) Da jenes Edikt wirklich gefunden wird, so gestattet Darius den Weiterbau des Tempels und stattet denselben mit den üblichen Privi-

---

nicht geleugnet werden (vgl. Meyer, Z. f. a. W. 1898 S. 343). Aber es ist doch noch von da ein weiter Schritt zur Wirklichkeit. Sobald wir, was die Lautgesetze viel wahrscheinlicher machen, mit Hoonacker und Wellhausen Schamasch-bal-uzur als die Grundform von Scheschbazzar anzusehen hätten, käme die Gleichung mit Schenazzar ohne weiteres in Wegfall. Meyer ignoriert zu sehr die Thatsache, dass wir durch M. T. und Alexandrinus wirklich gezwungen sind, Scheschbazzar zum Ausgangspunkte der Untersuchung zu machen. Etwas unsicher bleibt ebenfalls der Hinweis auf das nasi 1, 8. Denn mit Recht hat Kosters S. 28 erwiesen, dass der Chronist bereits wie später viele Exegeten unrichtig Scheschbazzar und Serubbabel identifiziert hat und daher 1, 8 jenem fälschlich einen Titel kann gegeben haben, der diesem gebührte. Anderseits könnte er natürlich hier auch aus einer Quelle geschöpft haben, die uns verloren gegangen ist. Kurzum, ich bleibe noch jetzt wie Serubb. S. 7 bei einem non liquet. Nur darauf möchte ich noch aufmerksam machen, dass man sogar die Möglichkeit wird im Auge behalten müssen, dass der Scheschbazzar, der authentisch nur in jener samaritanischen Quelle kurz erwähnt wird, der alte König Jojachin ist, der nun wenigstens als Statthalter restituiert wurde. Dass auch er am babylonischen Hofe umbenamt ist, ist nach den Beispielen im Danielbuche so gut wie selbstverständlich. Sucht man aber eine hebräische Entstehung des Namens, so bietet sich die Gleichung שֹׁרֶשׁ בַּצָּר dar vgl. Jes. 53, 2; 11, 10; Klosterm. S. 331, so dass mit Assimilation des liquiden r Schoschbazzar zu lesen wäre. In diesem Falle würden die kühnen Erwartungen Deuterojesajas zum Teil in Erfüllung gegangen sein.

legien aus 6, 1—12. h) So ist der Tempelbau im Jahre 516 beendet 6, 15.

Schon in § 2 haben wir darauf hingewiesen, wie die beiden Abschnitte der aramäischen Quelle sich vorzüglich ergänzen, wie nur, wenn man sie zusammen nimmt, sich ein innerlich motiviertes und vorstellbares Geschichtsbild ergibt. Die Verzögerung des Tempelbaues 5, 16 wird erst durch 4, 8 ff. ganz verständlich. Es ist einfach undenkbar, dass die Samaritaner ohne weiteres die Trümmerstätte, auf die sie durch die exilische Zeit ein Anrecht erhalten zu haben glaubten, sollten preisgegeben haben, und ebenso undenkbar, dass die Juden, ringsum von scheel blickenden Nachbarn umgeben, fröhlich mit dem Tempelbau sollten begonnen haben, ohne zu versuchen, die neue Wohnstätte durch Mauern zu schützen. Das Verhältnis bleibt durch das ganze erste nachexilische Jahrhundert dasselbe: die Samaritaner wollen eine religiöse Gemeinschaft mit den Juden, sie wollen den Tempel in Jerusalem; sobald jene auf die Mauern verzichten wie Sach. 2, 5 f., hören wir von Anfeindungen nichts, bilden sie enge Beziehungen Neh. 6, 17—19; 13, 4. 28 u. s. w.; aber der Bruch kommt, sobald Jerusalem sich durch Mauern politisch verselbständigen will Esra 4, 8 ff.; Neh. 2, 10 ff. u. s. w.

Anderseits, was 5, 10 nur zwischen den Zeilen gelesen werden kann, dass Scheschbazzar von einem Teile der exilierten Juden begleitet war, bezw. dass ein solcher ihm folgte, wird 4, 12 ausdrücklich gesagt. Freilich ergibt das auch schon eine nähere Erwägung von 6, 1 ff. Das Edikt des Cyrus, den jerusalemischen Tempel neu zu erbauen, hatte nach antiker Anschauung den Sinn, dass die Herrschaft Jahwes, sein Reich wiederhergestellt werden sollte. Ein solches war aber ohne ein Volk, eine Gemeinde in dem Lande nicht denkbar. Den einst im Lande zurückgebliebenen traurigen Rest würde der Perserkönig am allerwenigsten als eine solche angesehen haben. Vielmehr war in dem Befehle, der Tempel solle erbaut werden, ohne weiteres, auch wenn es gar nicht ausdrücklich gesagt wurde, die Konzession enthalten, die gefangenen Juden dürften, soweit sie als relativ Freie in der jüdischen Kolonie Babylons zusammen

wohnten, sich der Heimat zuwenden.[1]) Wir haben sogar noch eine ausdrückliche Bestätigung für die Richtigkeit dieses Schlusses in v. 32 des Cyrussteines, wo wir lesen: „Die dort wohnenden Götter brachte ich an ihren Ort zurück, liess sie beziehen einen Ort für ewig, versammelte ihre gesamten Bewohner und richtete wieder her ihre Wohnungen.“ Es kann danach kein Zweifel sein: die Konzession zur Heimkehr hat Cyrus auch den Juden gegeben; dieselbe wird in dem Zusammenhang von Esra 5 und 6 nur nicht erwähnt, weil sich hier alles darum dreht, ob Cyrus den Tempelbau erlaubt habe oder nicht. Das Edikt 6, 3—5 ist uns, wie sogar schon äusserlich ersichtlich ist vgl. v. 5 b, nur für den gegenwärtigen Zusammenhang abgekürzt überliefert vgl. auch 5, 10. Und thatsächlich steht 4, 12, dass die Juden zum Teil von dieser Konzession Gebrauch gemacht haben.

Aber das ist nun gerade die Frage, auf die wir noch näher einzugehen haben: können wir aus unserer Quelle noch irgend etwas erschliessen über den Umfang, in dem jenes geschehen ist? Man hat gewöhnlich die beiden Fragen: hat Cyrus eine Rückkehr gestattet? und: inwieweit haben die Juden von der Konzession Gebrauch gemacht? überhaupt nicht geschieden, und das ist verhängnisvoll geworden. Man glaubt vielfach, mit der Antwort auf die erste ohne weiteres auch eine solche auf die zweite Frage gefunden zu haben. Im Bejahungsfalle jener soll die Antwort ohne weiteres lauten: das Gros des Volkes hat natürlich sofort von der Konzession Gebrauch gemacht und ist unter bezw. mit Scheschbazzar heimgekehrt.

Ich nenne hier als klassischen Zeugen nur Meyer S. 43. Er argumentiert folgendermassen: die Angabe von der Rückkehr der Juden unter Cyrus ist, wenn auch nicht mit nackten Worten, so doch thatsächlich in der Urkunde erhalten. „Nebukadnezar hat das Volk nach Babel geführt“ heisst es v. 12; da es nun zur Zeit des Darius wieder im Lande ist, muss es unter Scheschbazzar zurückgekehrt sein. Ausgesprochen wird das nicht, weil es selbstverständlich ist und weil es den Juden in ihrer Ant-

[1]) Das ist natürlich etwas anderes, als wenn der Chronist Esra 1, 1 ff. die Konzession auf alle Juden ausdehnt vgl. Guthe, Geschichte S. 245.

wort an Sisines und ebenso diesem in seinem Berichte an den König gar nicht auf die offenkundige Thatsache, sondern nur auf die Erlaubnis zum Tempelbau ankommt. (Ähnlich z. B. Hoonacker S. 28 ff.)

Zu dem gerade entgegengesetzten Resultate gelangt Kosters S. 26 f. Er schreibt: „Man sage nicht: die Erlaubnis zur Rückkehr wird hier vorausgesetzt und allein deshalb nicht ausdrücklich berichtet, da keine Veranlassung dazu vorhanden war. Eine Veranlassung ist doch sicher vorhanden in 5, 12 f. — Wenn die Juden nun weiter sprechen: Doch im ersten Jahre des Königs Cyrus hat K. C. —, so erwarten wir zu hören: ihnen erlaubt zurückzukehren, aber an Stelle dessen lesen wir: hat K. C. Befehl gegeben, dies Haus zu erbauen.“ Weiter folgert Kosters aus dem vollständigen Stillschweigen in v. 14—16 über die Gola, dass für eine Rückkehr derselben unter Cyrus überhaupt kein Raum sei.

Es ist nun gewiss, dass bei diesen beiden schroff entgegengesetzten Argumentationen Richtiges und Unrichtiges gemischt ist. So merkwürdig es klingt, beide stehen in gleicher Weise unter dem Banne desselben Fehlers. Beiden nämlich hat sich unter dem Einflusse der traditionellen Darstellung des Chronisten, den wir auch schon in dem Axiom beobachtet haben, der erste Versuch des Tempelbaues müsste dem des Mauerbaues voraufgegangen sein, die Fragestellung ganz falsch gestaltet. Denn beide gehen von demselben Entweder — Oder aus: entweder ist die Gola als ein Volk unter Cyrus, geführt von Scheschbazzar, heimgekehrt oder überhaupt nicht. Dieser Ausgangspunkt aber muss korrigiert werden.

Ganz gewiss ist Meyer im Rechte, wenn er aus 5, 12 folgert, dass das einstmals deportierte Volk unter Darius zum grössten Teile schon wieder im Lande war, dass, wenn zur Zeit Tatnais nur die nicht deportierte Plebs, aber nicht die nach Babel geführten Exulanten im Land waren, die Antwort der Juden ganz anders hätte lauten müssen. Wenn Kosters in v. 13 die Erwähnung der Erlaubnis zur Rückkehr vermisst, so haben wir schon gesehen, dass nach antiker Auffassung diese in dem Tempeledikte ohne weiteres enthalten war und dass nur der Zu-

sammenhang in Kap. 5 und 6 keinen Anlass bot, sie ausdrücklich zu erwähnen. Aber man kann Kosters auch gerade so gut entgegenhalten, es hätte, wenn seine Auffassung richtig wäre, in v. 13 wenigstens ein „Uns" oder „den Zurückgebliebenen", im Gegensatze zu dem Volke in v. 15 eingefügt werden müssen. Und im übrigen haben wir nun in 4, 12 eine ausdrückliche Bestätigung unseres Schlusses gefunden.

Aber ein merkwürdiger und nur aus Nachwirkungen des Chronisten erklärbarer Fehlschluss Meyers ist es, wenn er sagt: da das Volk zur Zeit des Darius wieder im Lande ist, muss es unter Scheschbazzar zurückgekehrt sein. Da tritt nun die Argumentation von Kosters in ihr Recht ein. A priori wird jeder, der 5, 12 ff. liest, auf den Gedanken kommen, dass im zweiten Jahre des Cyrus zwar den Juden die Erlaubnis zur Heimkehr gegeben ist, dass aber damals zunächst nur der neu ernannte Statthalter mit den heiligen Geräten und selbstverständlich der entsprechenden Begleitung von Priestern, Laien und Schutzmannschaft nach Jerusalem abgegangen ist, dort den Grundstein zum Tempel gelegt und damit ein Zentrum für die neu zu gründende Gemeinde geschaffen hat. Dass auch das Volk als solches, wie es z. B. ein Deuterojesaja erhofft hat, gleich damals heimgekehrt sei, wird aus diesen Versen niemand erschliessen können, im Gegenteil würde dann nicht dieses bei dem Transport der heiligen Gefässe erwähnt sein? Vgl. Jes. 52, 11; Esra 1, 11; 3, 1 ff.; 3 Esra 2, 14. Wenn Hoonacker S. 28 f. hingegen sagt, Scheschbazzar stünde 5, 14 ff. einfach als Vertreter des Volkes, 6, 5 werde er ja überhaupt nicht erwähnt, so dürfte letzteres unrichtig sein (vgl. d. 2. Pers.), doch die Möglichkeit des ersten leugnen auch wir nicht. Aber mindestens müsste, falls damals zugleich eine Rückkehr des ganzen Volkes stattgefunden haben soll, dieselbe uns durch andere unzweideutige Quellen verbürgt sein, ehe wir uns für jene Möglichkeit entscheiden könnten. Auch 4, 12 finden wir nichts davon, obwohl es sich natürlich hier um eine grössere Karawane handeln muss; den Samaritanern ist dieselbe aber nach 4, 23 nicht gewachsen.[1])

[1]) S. 193 hat Meyer selbst dem Thatbestande insofern seinen Tribut ge-

Konnten wir soeben ein richtiges Moment in der Argumentation von Kosters anerkennen, so scheiden sich nun die Wege ganz; denn, ebenfalls unter dem Einflusse des Chronisten stehend, dekretiert er: ist die Gola nicht 538 mit Scheschbazzar heimgekehrt, so war sie zur Zeit des Darius überhaupt noch nicht im Lande. Gibt es denn wirklich kein tertium, muss denn wirklich die Alternative immer lauten: entweder die Vorstellung des Chronisten von der Heimkehr im 2. Jahre des Cyrus ist richtig, oder die ganze Erzählung von einer Heimkehr beruht auf Sage? Gibt uns unsere Quelle nicht etwas ganz anderes an die Hand? Unter der Regierung des Darius sind offenbar nach 5, 1 ff. 12 die Kinder der einst Deportierten überwiegend schon wieder im Lande, im Jahre 538 ist ihnen nach 5, 13 ff. zwar von Cyrus die Erlaubnis heimzukehren gegeben, aber gleich in die Heimat abgegangen ist nur der neue Statthalter Scheschbazzar mit seiner Begleitung und den heiligen Geräten. Und was wird nun das Bindeglied zwischen diesen beiden Fakten sein? Einfach dies: das Gros des Volkes muss in den dazwischen liegenden 17 Jahren allmählich heimgekehrt sein. In welcher Weise sich das vollzogen hat, ob dem Statthalter bald eine grosse Volkskarawane nachgefolgt, ob später — dies wäre z. B. der Fall, wenn das Schreiben Rechums aus dem J. 529 stammte —, ob ausserdem noch mehrere Heimzüge stattgefunden haben, darüber gibt uns unsere Quelle keinerlei Andeutungen, und erst die weiteren Untersuchungen werden uns belehren müssen, ob sich derartige überhaupt noch finden. Die aramäische Quelle erzählt uns lediglich, dass das Cyrusedikt Anlass zur Neugründung des Tempels und zur Heimkehr von Juden gegeben hat und zwar von so vielen, dass man an eine jüdische Neugründung Jerusalems denken konnte.

Aber das kann schon hier betont werden: eine etappenmässige, karawanenweise stattfindende Heimkehr eines gefangenen Volkes in die Heimat ist a priori mindestens ebenso wahrschein-

---

zollt, als er annimmt, Scheschbazzar sei vor der grossen Karawane nach Juda gekommen, um dort die Einrichtungen zum Empfange des Zuges zu treffen. Aber wie bald dieser ihm nachgefolgt sei, ob Monate oder auch Jahre darüber vergangen sind, erfahren wir eben aus unserer Quelle nicht; bei der Grundsteinlegung des Tempels scheint das Gros jedenfalls noch nicht dagewesen zu sein.

lich und natürlich wie die traditionelle Auffassung von der einmaligen Rückkehr. Deuten wir wenigstens die Gründe an, die vor allem eine allmähliche, stossweise Heimkehr herbeiführen konnten. Zunächst die vollständig verschiedene materielle und soziale Lage der Juden in Babylon; die einen waren relativ frei, so dass sie sofort ziehen konnten, die anderen standen in Dienst und Knechtschaft, die offenbar durch die Eroberung Babels nicht einfach alteriert wurde. Anderseits, den einen gefiel es in Babylon persönlich sehr gut, so dass sie gar kein Verlangen nach der Heimat trugen, die anderen waren von wirklichem Heimweh erfüllt. Drittens, die religiösen Anschauungen waren vollständig verschiedene; die einen nahmen gern eine Gnadengabe aus der Hand eines heidnischen Königs in Empfang, die andern hatten dagegen religiöse Skrupel; die einen erwarteten den sofortigen Anbruch der messianischen Zeit, die andern in einem späteren Zeitpunkt; die einen konnten sich das neue Gemeinwesen ohne einen davidischen Fürsten nicht denken, die andern wünschten eine rein priesterliche Verwaltung. Nimmt man dazu endlich noch, dass je nach Stand der Familie, des Vermögens u. s. w. die Vorbereitungen zur Reise einen ganz verschiedenen Zeitraum erfordern mussten, dass die wechselnden politischen Ereignisse im Perserreiche bald die Begeisterung für eine Heimkehr anfachen, bald wieder wesentlich abkühlen mussten, so sieht man von vornherein, dass Gründe genug vorhanden sind, die die Vermutung einer allmählichen und sich durch Jahre hinziehenden Heimkehr des Volkes nahelegen, Gründe übrigens, die ihre Schatten schon in die deuterojesajanischen Reden vorauswarfen, obwohl sie diesen Feuergeist an der Hoffnung einer sofortigen Rückkehr des ganzen Volkes nach Art des Exodus aus Ägypten nicht irre machten. Schliesslich sei auch noch auf die konkreten Beispiele späterer, allmählicher Heimschübe in Sach. 6 und Esra 7 hingewiesen.

Fassen wir nochmals zum Schlusse das Ergebnis zusammen: das Tempeledikt des Cyrus, Grundsteinlegung zum Tempel durch Scheschbazzar, allmähliche Heimkehr des Volksgros zu diesem neugeschaffenen Zentrum seines Gemeinwesens, Versuch eines Mauerbaues mit Störung durch die Samaritaner, infolgedessen

Insstockengeraten des Tempels, nach jahrelanger Ruhe neue Grundsteinlegung durch Serubbabel und Bau des Tempels bis zur Vollendung, das sind die einzelnen Züge des Bildes, die sicheren Fakta, die wir von der aramäischen Quelle mit hinwegnehmen.

Kapitel II.

Das Buch Haggais.

In den Büchern der Propheten Haggai und Sacharja glaubte Kosters die stärkste Stütze seiner Hypothese finden zu können. Und durch sie haben sich auch manche andere Forscher bestimmt gefunden, einen im 2. Jahre des Cyrus versuchten Tempelbau einfach aus dem Bilde der jüdischen Restauration zu streichen. Ich erinnere besonders an Wellhausen, der allerdings anderseits auf Grund dieser Bücher Kosters gegenüber sehr glücklich und geschickt für die Historicität einer Heimkehr unter Cyrus eintrat (a. a. O. S. 179—84). Doch da er dieser seiner Annahme durch jene erste Konzession die eigentliche und tiefste Existenzberechtigung abgesprochen hatte und sich infolgedessen mehr auf allgemeine Überlegungen als auf konkrete Beweise zurückziehen musste, so glaube ich nicht fehlzugehen, wenn ich annehme, dass trotz seiner gewandten Anwaltschaft auch in Bezug auf den zweiten Punkt das aliquid haeret nach der Destruktion von Kosters bei vielen Forschern bestehen blieb.

Meyer hat sich (S. 79—103) sehr verdient darum gemacht, im allgemeinen den historischen Hintergrund, von dem sich die beiden Prophetengestalten abheben, zu zeichnen. Aber die Argumente, die Kosters aus ihren Büchern für seine Hypothese erbracht hat, berücksichtigt er zu wenig oder überhaupt nicht. Dagegen hat Hoonacker (S. 66—91) gegen diesen eine scharfsinnige und gründliche Polemik geführt, die leider, vor allem

wohl infolge seines verfehlten Versuches, die chronistische Darstellung von Tempelbau und Heimkehr im ganzen Umfange aus den Büchern jener Propheten zu erhärten (S. 104—38), lange nicht die genügende Beachtung gefunden hat. Ich glaube daher, es würde allein schon ein Verdienst sein, nachdrücklichst auf seine Polemik in dem ersten Punkte Kosters gegenüber zu verweisen, denn nur auf dem Wege, den er eingeschlagen hat, kann die kühne Hypothese dieses wirklich überwunden werden.

Es hat sich mir nun aber zum anderen bei einer eingehenden Beschäftigung mit Hoonackers Deduktion ergeben, dass er zwar in der Verwertung der Bücher der beiden Propheten einen neuen richtigen Weg eingeschlagen hat, aber noch auf der Mitte desselben stehen geblieben ist, und dass, wenn er ihn konsequent bis ans Ende weiter gegangen wäre, er nicht nur die Annahme von Kosters, sondern auch seine eigene traditionell befangene Anschauung überwunden hätte. Gerade auf dem Wege, den er betreten, gelangt man zu einem ganz überraschenden neuen Aufschlusse bezüglich der Art der Heimkehr. Doch greifen wir nicht vor; ziehen wir in Kürze alle in Betracht kommenden Momente in den Bereich der Erörterung und machen besonders auf diejenigen aufmerksam, die bis jetzt in der Diskussion noch nie berücksichtigt sind.

Die Schlüsse, die Kosters S. 18 f. aus den Bezeichnungen des Volkes seitens der beiden Propheten gezogen hat, als ob schon jene darthäten, dass es sich nur um Leute handle, die 586 im Lande zurückgeblieben seien, hat Hoonacker S. 67—72 durch eine Fülle von Belegstellen für alle Zeiten definitiv zurückgewiesen; darauf zurückzukommen wäre überflüssig. Wir richten an das kleine Buch des Haggai nur folgende zwei Fragen: welche Aufschlüsse gibt dasselbe uns über den Bau des Tempels nach dem Exil? und: welche über die Heimkehr der Juden aus Babylon?

§ 1. Der Tempelbau.

Hag. 1, 4 sagt uns, dass der Tempel im 6. Monat des 2. Jahres des Darius da lag als ein חָרֵב vgl. 1, 9b. Das kann

heissen: gerade so verwüstet, wie ihn einst die Babylonier nach 2 Reg. 25, 8—17 zurückgelassen hatten; es kann aber natürlich auch bedeuten, dass an dem Tempel schon einmal wieder gebaut, der Bau aber nicht beendet, sondern wüste, unvollständig liegen gelassen ist. Wer einmal im Oriente war, weiss, dass solche halbfertigen, dann verlassenen Bauten, wie man sie so oft, besonders in Palästina, sieht, erst recht den Eindruck von Ruinen machen. Wenn man nun beachtet, dass hier der Tempel in Gegensatz gestellt wird, nicht zu Häusern überhaupt, sondern zu solchen, deren Wände und Decken mit kostbarem Holzwerk bekleidet sind vgl. Jer. 22, 14; 1 Reg. 7, 7, so dürfte die zweite Möglichkeit sich a priori als die näherliegende ergeben. 1, 8 ergeht die Aufforderung: bauet das Haus vgl. v. 2 b. Das kann wieder heissen: aus vollständigen Trümmern, es kann aber auch bei dem in I § 1 nachgewiesenen Sprachgebrauche von בָּנָה bedeuten: bauet weiter daran, restauriert u. s. w. Die Erwähnung des Holzes v. 8 b zeigt wie 1, 4, dass auf jeden Fall jede innere Ausstattung dem Tempel fehlt. 1, 14 f. wird erst unten behandelt werden.

Mit 2, 3 steht es ähnlich wie mit 1, 4. 8. „Welcher Übriggebliebene ist noch unter euch, der diesen Tempel in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? Und wie seht ihr ihn jetzt? Ist's nicht so viel wie nichts in euren Augen?“ Würde der Prophet so gesprochen haben, wenn wirklich noch nichts von einem neuen Tempel dastand? Wie kann ein wirkliches Nichts mit dem Tempel in seiner früheren Herrlichkeit verglichen werden? Nun werden wir allerdings gleich sehen, dass der Grundstein zu dem Serubbabelschen Tempel nicht erst, wie man meistens annimmt, am 24. 9., sondern schon am 24. 6. des Jahres gelegt ist. Aber reichen die zwischen diesem Tage und dem 21. 7. liegenden 4 Wochen aus, um jene Redeweise erklärlich zu machen? Wohl aber kann ein erbärmlicher Bau, den man vorfand und an dem nun 4 Wochen gebaut war, im Verhältnis zu dem früheren vorexilischen als ein Nichts erscheinen.

Damit übereinstimmend scheinen sich die sorgenden Gedanken des Volkes nach 2, 4—9 auch nur um die innere Ausstattung des Tempels gedreht zu haben. Denn mit Recht wird

man auf Grund von v. 8 in v. 7 חֲמֻדוֹת „Kleinodien“ lesen; an denen hat's offenbar bis jetzt vor allem gefehlt, und der Prophet erwartet, dass die Völker sie freiwillig beisteuern werden. Nun muss aber besonders folgendes beachtet werden: handelte es sich hier um das erstmalige Wiedererstehen des salomonischen Tempels, so hätte der Prophet sicher in allererster Linie die Rückgabe der alten heiligen Geräte und Ausstattungsstücke, von deren Deportation uns 2 Reg. 24, 13; 25, 8—17 erzählt wird, in Aussicht gestellt. Auf diese musste sich das religiöse Verlangen der Juden in erster Linie richten vgl. Jes. 52, 11. Dass Haggai sie hier mit keinem Worte erwähnt, ist ein Beweis dafür, dass dieselben bereits in Jerusalem waren, m. a. W., dass die Nachricht Esra 5, 15 historisch ist.

Aber haben wir nicht selbst schon zugegeben, dass nach Haggai erst im 2. Jahre des Darius Serubbabel den Grundstein zum Tempel gelegt habe und ist damit nicht ohne weiteres eingeräumt, dass überhaupt erst unter ihm neu derselbe aus den von den Babyloniern hinterlassenen Ruinen erstand? Eine Antwort auf diese Frage finden wir allerdings nicht 2, 9 b, wie neuerdings manche glauben. Im Anschluss an die LXX, nur יְסֹד statt יֵסֵד lesend, hat nämlich hier Wellhausen den M. T. um das Sätzchen erweitert: „Und Seelenruhe, um das ganze Fundament zu erneuern, um diesen Tempel wieder herzustellen“, und Nowack hat seine Emendation aufgenommen. Aber das נְאֻם י״, welches auch die LXX vor dem Sätzchen gelesen hat, legt sofort die Vermutung nahe, dass das Nachfolgende nur eine Glosse zu dem שָׁלוֹם ist, wie eine solche sich auch v. 14 findet. Ja, ich glaube sogar, noch die Genesis derselben aufzeigen zu können; sie ist entstanden aus Esra 9, 9 b, welcher einigermassen dem hier von der LXX vorausgesetzten Texte entspricht (περιποίησις ist wörtliche Übersetzung von מִחְיָה und das רוֹמֵם im Sinne von „bauen“ als Partizip gefasst).

Wohl aber vermögen wir noch aus 2, 10—19 einen dürftigen Aufschluss über die Art des Tempelbaues zu gewinnen. Wir gehen dabei aus von den allerdings sehr verschieden gedeuteten vv. 15—19. Am 24. Tage des 9. Monats tritt Haggai abermals auf, um auf Grund des auf jeden Fall in der einen oder anderen

Weise schon unternommenen Tempelbaues das Volk des Segens Jahwes zu versichern vgl. v. 19 b. Fraglich ist aber, in welcher Weise er das gethan hat. Die Debatte dreht sich vor allem um die Erklärung der zwei Worte מַעְלָה v. 15 und 18 und des לְמִן v. 18. Was das erste Wort anbetrifft, so kann es sprachlich von der Grundbedeutung „aufwärts, vorwärts“ aus sich sowohl auf die Zukunft beziehen vgl. 1 Sam. 16, 13; 30, 25, wie auf die Vergangenheit, denn die Bezeichnung der Vorzeit mit קֶדֶם lehrt uns bekanntlich, dass der Semit in der Regel bei den allgemeinen Zeitbestimmungen den Blick rückwärts gewendet hält (daher אַחֲרִית die Zukunft). Da nun aber gerade hier eine Zeitbetrachtung vorliegt, so dürfte die letztere Bedeutung a priori näherliegend sein. Doch wollen wir darauf noch kein Gewicht legen. Auf jeden Fall muss das מַעְלָה — darin stimmen jetzt auch die meisten Forscher überein — in v. 15 und 18 in demselben Sinne gedeutet werden, in welchem aber, darüber kann nur der Kontext entscheiden.

Wellhausen und Nowack deuten es auf die Zukunft. Indes einmal gehen sie dabei von einer falschen Prämisse aus, das וְעַתָּה solle den zeitlichen Wendepunkt einführen und deswegen das folgende in der Hauptsache zukünftig sein. Ersteres ist gewiss richtig; v. 14 wird durch das וְעַתָּה als vergangenes charakterisiert, dem mit v. 15 das Gegenwärtige gegenübertritt. Aber das braucht doch nur von dem Grundgedanken von v. 15—19 zu gelten: jetzt ist es anders geworden (v. 19 b), in keiner Weise ist damit präjudiziert, ob Haggai das dem Volke durch Rück- oder Vorwärtsblicke klar machen will. Und zweitens müssen jene selbst gleich zugeben, dass sich v. 15 b—17 der Vergangenheit zuwenden; das aber ergibt eine einfach unglaubliche Parenthese, zumal dann der so nachdrücklich doppelt angekündigte Blick in die Zukunft sich bestenfalls nur auf den einen v. 19 beschränken würde. Wir werden allerdings hernach sehen, dass nicht einmal dieser einen Blick in die Zukunft enthält. So scheint mir Hoonacker mit vollem Rechte dieser Auffassung gegenüber bewiesen zu haben, dass sowohl v. 15 wie v. 18 zu einem Blicke in die Vergangenheit auffordern.

Die zweite Kontroverse ist die Deutung des לְמִן v. 18. Hier hat

sich eine kleine grammatische Inkorrektheit der Forscher bitter gerächt. Ausgehend von dem im allgemeinen nicht zu beanstandenden Satze, dass לְמִן gewöhnlich den terminus a quo bedeute, übersetzt man es auch hier fast allgemein einfach mit „von" und folgert dann natürlich, dass der Tag, an dem der Tempel gegründet wurde (v. 18 b), mit dem 24. 9. (v. 18 a) identisch sei. Dann wäre zunächst freilich unmöglich, dass hier zu einem Blick in die Vergangenheit aufgefordert würde, was nach v. 15 als nötig erschien; dann wäre weiter die Hinzufügung der zweiten Vershälfte auffallend und überflüssig; und so dürfen wir uns nicht wundern, dass die neueste Konsequenz dieser Deutung bei Wellhausen und Nowack die ist, dass v. 18 b Glosse sei. Damit freilich sägen sie sich selbst den Ast ab, auf dem sie sitzen. Denn woher wissen sie nun noch, dass der Grund zum Tempel erst am 24. 9. gelegt sei? Wenn Wellhausen sagt, es sei eine zutreffende Glosse, so hat das nur noch den Wert eines Dekrets, nicht eines Beweises. Doch der Hauptgrund gegen diese Erklärung ist ein sprachlicher. In einer sehr gründlichen und leider von Nowack u. a. überhaupt nicht berücksichtigten Untersuchung hat Hoonacker (Zorobabel S. 85 ff.; Nouvelles études S. 113 ff.) dargethan, dass an den 29 Stellen, wo uns לְמִן begegnet, der terminus a quo, von dem gerechnet wird, sowohl räumlich wie zeitlich n i e ein gegenwärtiger ist, dass daher unmöglich hier der zweite Termin mit dem ersten zusammenfalle, sondern zeitlich von ihm entfernt in der Vergangenheit zu suchen sei. Auf die Frage von Kosters aber, warum dann nicht einfach וְעַד gesetzt sei, verweist er mit Recht auf v. 15, wo der Prophet auch zuerst die Augen rückwärts wendet, der natürliche Gang der Dinge ihn aber zwingt zu sagen: von da an, wo man Stein auf Stein legte (rückwärts), kam man zu einem Getreidehaufen von 20 Mass, so wurden es 10 (vorwärts) u. s. w. So auch hier. „Au premier point de vue le début de la période est terme ad quem, au second point de vue il est terme a quo, ce double caractère est parfaitement rendu par לְמִן." Hoonacker hätte aber auch noch darauf verweisen können, dass das שִׂים לֵב im Sinne „die Aufmerksamkeit auf etwas lenken" gerade auch mit לְ konstruiert wird vgl. Deut. 32, 46; Ez. 40, 4; 1 Sam. 9, 20. Daher ist sicher die richtige

wortgetreue Übersetzung des Verses diese: „blicket hin von dem 24. T. des 9. Monats bis hin seit dem Tage, wo der Tempel gegründet wurde“, oder: „richtet eure Aufmerksamkeit von dem 24. 9. auf (die Zeit) seit dem Tage der Tempelgründung“. Der zwischen beiden genannten Tagen liegende Raum soll zum zweiten überschaut werden. Vgl. auch noch das לְמֵרָחוֹק Hi. 39, 29; 2 Sam. 7, 19.

Suchen wir uns nun den Zusammenhang des Abschnittes v. 15—19 klar zu machen, so ergibt sich derselbe als ein so einfacher, dass der immer noch herrschende Dissensus fast rätselhaft erscheint. Nunmehr müssen sich freilich unsere Wege auch zum Teil von Hoonacker trennen, und wir werden eine Erklärung vorlegen, deren Richtigkeit kaum noch angezweifelt werden dürfte.

Zweimal fordert der Prophet auf, den Blick von der Gegenwart aus rückwärts zu wenden, aber beide Male bestimmt er die Grenzen in verschiedener Weise. Und deswegen erblickt man auch beide Male etwas ganz Verschiedenes. In v. 15 b verdeutlicht er das in a allgemein Gesagte „von diesem Tage an“ mit „bevor man Stein zu Stein legte“, d. h. natürlich „von der Zeit an, in der der Serubbabelsche Neubau begann“, in der er auch jetzt noch steht, d. i. nach Kap. 1 die mit dem 6. Monat des Jahres beginnende Zeit; mit anderen Worten, v. 15 b zeigt, dass das יוֹם in v. 15 a sich nicht speziell auf den Tag bezieht, an dem er jetzt spricht, sondern besser mit „Periode, Zeit“ zu übersetzen ist vgl. Gen. 2, 17 u. s. w. Diese Zeitangabe wird in v. 16 noch einmal aufgenommen durch מִהְיוֹתָם. Das erscheint den Auslegern mit Recht als verderbt, doch ist die Emendation von Smend und Wellhausen in מִפּוּרָה zu gewaltsam. Es ist vielmehr einfach zu lesen מְחַיּוֹתָם d. i. „bevor man sie restaurierte“ vgl. 1 Chron. 11, 8. Das, was man in dieser Periode vor dem Beginn des Serubbabelschen Tempelbaues schaut, stimmt genau mit dem Gemälde überein, das der Prophet 1, 9 ff. entworfen hat: ein vollständiges Versagen des Natursegens. (Am Schlusse von v. 17 scheint mir nach 1, 13; 2, 4 gelesen werden zu müssen: וְאֵין אִתְּכֶם אֲנִי; das ergibt auch die beste Antithese zu v. 19 Schluss.)

Zum zweiten Male fordert der Prophet in v. 18 auf, rückwärts zu blicken. Diesmal aber ist der terminus a quo nicht so allgemein die Gegenwart wie in v. 15, sondern ganz speziell der Tag, an dem er spricht, der 24. 9.; nachdrücklich wird derselbe deswegen genannt. Und der terminus ad quem? Es ist der Tag der Grundsteinlegung des Tempels. Welcher ist das? Wir wollen unsere Antwort voraufstellen, es ist der 24. 6. d. J., also derselbe, der in dem ersten Passus de facto der terminus a quo war. Woher wissen wir das? Nun, dass es nicht der 24. 9. war, haben wir schon gesehen; nur eine unmögliche Übersetzung von 2, 18 hat zu diesem Schlusse geführt. Dass zudem dieses Datum mitten in der Regenzeit so schlecht wie möglich zu einer Grundsteinlegung geeignet war, hat Hoonacker S. 119 mit Recht betont. Für uns ist es durch v. 15 b einfach ausgeschlossen. Wenn der Prophet am 24. 9. sagt „bevor man Stein zu Stein legte im Tempel Jahwes“, so ist das nur möglich, wenn an diesem Tage bereits eine Weile gebaut war; da nun aber die Grundsteinlegung dem Bau voraufgehen muss, so kann dieselbe nicht erst an diesem Tage, dem 24. 9. stattgefunden haben. Dass aber dann der 24. 6. der Tag jener war, ist schon deswegen von vornherein wahrscheinlich, weil 1, 15 dieser Termin genannt wird. Zu v. 14 kann der Vers nicht gehören, da die Zeitbestimmung bei Haggai immer vor das berichtete Ereignis gesetzt wird. Da nun 2, 1 sogleich wieder eine solche folgt, der 21. 7., und da nach 2, 3 offenbar an diesem schon wieder am Tempel gebaut wurde, so muss in 1, 15 etwas ausgefallen sein, und zwar, dass Serubbabel damals den Grund gelegt habe. Weil aber dies dem chronistischen Berichte Esra 3, 8 direkt widersprach, so ist es später gestrichen. Es kommt noch hinzu, dass nach 1, 13 bezw. 2, 4 b seit dem 6. bezw. 7. Monat die Stimmung Gottes gegen das Volk bereits umgeschlagen ist, dass es demnach unmöglich ist, die Zeit des Zornes bis zum 9. Monat zu rechnen; wenn aber nicht die Wirkung, so auch nicht die Ursache, die erneute Arbeit. Es geht aber angesichts 2, 3 nicht an, diese auf Aufräumungsarbeiten etc. zu beschränken, sie muss in der Grundlegung des neuen Baues bestehen.

Doch urteilen wir nicht zu vorschnell? Könnte nicht eben

jener vom Chronisten genannte Tag im 2. Monat des 2. Jahres des Cyrus gerade derjenige sein, den Haggai hier als terminus ad quem setzt? So urteilt Hoonacker, aber eben hierin müssen wir uns von ihm scheiden. Dazu bestimmt uns 2, 19, der die Achillesferse in seinen Aufstellungen bildet. Hoonacker fasst also in der Hauptsache die beiden Rückblicke als durchaus parallel, beide wenden sich den verflossenen Jahren zu, beide ergeben dasselbe traurige Resultat! Hiergegen aber protestiert v. 19 energisch. H. fasst denselben folgendermassen: der Same (welcher von dieser traurigen Periode blieb), ist er noch in der Scheuer? Und bis jetzt trugen Weinstock, Feigenbaum und Granate nicht: doch von diesem Tage an segne ich! Diese Auffassung halte ich für unmöglich und freue mich, hier in gewissem Sinne schon auf Nowack als Vorgänger verweisen zu können. Meine Gründe sind folgende: a) Schon die lange Parenthese, die H. zum Verständnis einfügen muss, macht bedenklich. b) Die eigentliche und gewöhnliche Bedeutung von זֶרַע ist Aussaat, nicht das eingebrachte Getreide. c) Wenn v. 19 in der Hauptsache dasselbe sagte wie v. 16 und 17, so wäre die Einschiebung von v. 18 überflüssig und zwecklos. d) Die Variation wäre sogar ungeschickt, indem v. 16 b vom Einkommen von 20 Mass spricht, nach v. 19 aber der Weinstock überhaupt nicht trägt. e) Dagegen müsste indiziert sein, dass ein Gegensatz zwischen v. 19 b und c vorliege.

Stimmen wir also in der Verwerfung der Beziehung des Verses 19 auf dieselbe Vergangenheit, von der v. 16 und 17 handeln, überein, so beziehen wir deswegen nun nicht etwa mit Nowack den ganzen Vers auf die Zukunft. Es ist vielmehr auch wie v. 16 und 17 ein Rückblick, aber nicht wie diese auf jene langen unglücklichen Jahre, sondern, wie v. 18 sagt, auf die allerjüngste Vergangenheit bis in die Gegenwart hinein, auf die letzten 3 Monate. Grammatisch wäre beides möglich. עוֹד kann sich sowohl auf die Zukunft in dem Sinne „ferner noch“ wie auf die Gegenwart im Sinne von „noch jetzt“ beziehen, aber v. 18 entscheidet für dies, und das Perfektum נָשָׂא wie die Parallelstelle Sach. 8, 12 bestätigt es.

V. 19 a und b sind als Fragen zu fassen, auf die, indem in

b statt des unsinnigen עֲדֵ עֹד zu punktieren ist, eine verneinende Antwort zu erwarten ist: ist die Saat noch in der Scheuer? Antwort: nein, dieselbe hat ausgesäet werden können. Wir müssen bedenken, dass wir uns im Monat Dezember befinden; bei günstiger Witterung beginnen die Frühregen, die die Aussaat überhaupt erst möglich machen, Ende Oktober bezw. im November, das ist im Gegensatz zu 1, 10; 2, 17 diesmal geschehen, und die Aussaat ist infolgedessen im Dezember bereits beendet. Zweite Frage: haben noch Weinstock u. s. w. (wie in den früheren Jahren) nicht getragen? Antwort: nein, in diesen 3 Monaten, in deren Anfang gerade die Ernte von jenen fällt, haben sie getragen. Also — das ist der Schluss — segne ich von diesem Tage, d. i. von dem der Grundlegung, dem 24. 6. an, es sind 3 gesegnete Monate gewesen, und so wird's bleiben. Muss erst einmal das Bild von v. 19 als ein Segensbild gedeutet werden — und das dürfte sicher sein —, so ist damit ohne weiteres die Deutung von Hoonacker erledigt, dass er sich auf die vergangenen 18 Jahre beziehe, denn natürlich kann Haggai nicht in demselben Atemzuge Glück und Unglück von demselben Zeitraum prädizieren. Dann ist vielmehr erwiesen, dass wir es hier mit dem kleinen gesegneten Ausschnitt der jüngsten Vergangenheit von drei Monaten zu thun haben, der in Gegensatz gestellt wird zu den Unglücksjahren zuvor.

Es ist ja nicht viel, aber es ist doch ein wichtiges und sicheres Resultat, welches unsere Untersuchung von v. 15—18 ergeben hat. Am 24. 6. des 2. Jahres des Darius ist feierlich von Serubbabel ein Grundstein zum Tempel gelegt. Nun erst wenden wir uns v. 10—14 zu. Diesen Abschnitt dürfte in neuerer Zeit Wellhausen am richtigsten verstanden haben. Die Pointe der beiden Fragen, die Haggai den Priestern vorlegt, ist diese: „Sehr indirekte Berührung mit dem Heiligen macht nicht heilig (v. 12), aber sehr direkte Berührung mit dem Unreinen macht unrein (v. 13). Das profane Leben hat euch so infiziert, dass das bischen Heilige gar keine Wirkung hatte, das Alltägliche überwog so, dass das Minimum von Kultus darin verschwand und auch mit in den Staub gezogen wurde. Daher mehr Heiliges!" Damit verbindet sich dann v. 15—18 nach unserer Erklärung

vorzüglich: wenn ihr nur Augen habt zu sehen, so könnt ihr jetzt schon, nachdem erst drei Monate gebaut ist, im Gegensatz zu der alten Kalamität sehen, wie alles neu geworden ist. Dass v. 14 präterital (Dauer in der Vergangenheit) zu übersetzen ist, wird durch das וְעַתָּה v. 15 deutlich bewiesen.

Das Ergebnis dieses Abschnittes für das uns beschäftigende Problem ist dies, dass v. 12a und 14b offenkundig zeigen, dass eine Kultstätte und Kultuspflege bereits vor dem Baue Serubbabels in Jerusalem waren. Das Volk hat sich offenbar dieser getröstet und gemeint, durch sie seinen Heiligkeitscharakter genügend gewahrt zu haben; dem Propheten aber genügte diese Kultstätte nicht, sondern sie erschien ihm wie ein Stück heiligen Fleisches im Gewandzipfel, das nicht im stande war, die vielen verunreinigenden Einwirkungen aufzuheben, sondern wegen seiner Geringheit selbst schliesslich unrein wurde. Daher war eben ein grosses, prächtiges, neues Heiligtum von nöten vgl. v. 9.

Können wir nun noch irgendwie feststellen, welcher Art die Kultstätte war, die Serubbabel bereits vorfand? Im einzelnen ist das natürlich unmöglich. Aber sicher ist nunmehr, dass wir uns nicht den ganzen Tempelberg als ein grosses Trümmerfeld vorstellen dürfen. Geht das schon daraus hervor, dass die Vorbereitungs- und Aufräumungsarbeiten höchstens drei Wochen gedauert haben, denn am 1. 6. hält Haggai seine erste Rede und am 24. 6. wird schon der Grundstein gelegt, so wird es nun dadurch bestätigt, dass ein Altar da war. Wo aber ein Altar ist, da ist auch ein dasselbe umgebender heiliger Platz, Hof, חָצֵר. Und wo ein Kult ist, da gibt's überall heilige Geräte, auch wenn wir ganz von unserer obigen Folgerung aus 2, 6 ff. absehen. Da wird man dann aber ein Haus zu ihrer Unterbringung postulieren müssen, da sind Zellen nötig für die amtierenden Priester. Sobald also auf Grund von 2, 14 feststeht, dass durch all die letzten Unglücksjahre hindurch bereits ein Altar mit regelmässigem Kult wieder bestand, können wir uns unmöglich den jerusalemischen Tempelberg aller Gebäude bar vorstellen. Nur eins fehlte offenbar sicher noch, Haggai scheint 2, 15 und 18 das Wort absichtlich zu gebrauchen, ein הֵיכַל יהוה, ein Gottes würdiger Tempel, in dem er selbst thronte.

Und damit wenden wir uns nun der letzten Frage zu: wie verhalten sich die Aussagen des Haggai zu dem Berichte Esra 5 und 6? Es ist die übereinstimmende Voraussetzung eines Ezechiel 33, 28; 35, 12; 40, 1 ff.; Jeremia 44, 2 (vgl. 51, 51); Deuterojesaja 44, 26; 51, 3; 52, 1 f. und des Dichters der Klagelieder 2, 6 f.; 5, 18, dass nach 586 der Zion wüste darliegt und der Jahwekult auf ihm als einer Stätte des Fluches quiesziert. Nach Haggai 2, 14 ist offenbar schon jahrelang vor der Grundsteinlegung des Tempels durch Serubbabel dort wieder Kult ausgeübt, nur eben in den ärmlichsten Formen. Nach 2, 7 ff. scheint man nicht einmal mehr die alten Tempelgeräte zu vermissen, sondern zu besitzen. Wird nicht durch diese Momente das, was Esra 5, 14—16 erzählt, geradezu gefordert? Doch weiter. Überwiegend menschliche Trägheit und das Sorgen um irdische Angelegenheiten 1, 9, daneben auf falsche Ziele gerichtete messianische Erwartungen 1, 2 haben den Tempelbau so lange hintangehalten; es ist ein offenbar oft überlegter und diskutierter, nicht irgendwie ein neuer Plan, für den Haggai eintritt und dem er durch seine Begeisterung zur Verwirklichung verhilft. Die Gottesfurcht 1, 12 wirkt nun sehr schnell bestimmend, drei Wochen später beginnt die Ausführung. Wäre der durch Haggai vermittelte göttliche Befehl der erste nach der Zerstörung des Tempels durch die Babylonier, was für andere Meditationen würde derselbe hervorgerufen haben. Sollten sich denn gar keine politischen Bedenken eingestellt haben, was denn wohl die Perser, deren Späheraugen doch so scharf waren, zu dem neuen Bau sagen würden, wenn man sich nicht längst im Besitze einer persischen Vollmacht dazu gewusst hätte? Kurzum, nicht nur Altar, heilige Gebäude und gewisse Vorarbeiten haben Haggai und Serubbabel vorgefunden, das ganze Projekt des Tempelbaues muss schon eine lange Vorgeschichte gehabt haben. Eine solche aber wird uns Esra 5, 14—16 geboten.

Doch ein Widerspruch zwischen diesem Berichte und dem Zeugnis des Haggai wird kategorisch behauptet: wenn, wie wir selbst bewiesen haben, Serubbabel erst 520 den Grundstein zum Tempel nach Hag. 2, 18 gelegt hat, so kann dasselbe nicht schon Scheschbazzar 538 37 gethan haben, wie Esra 5, 16 aussagt. Das

ist bekanntlich der Grund, der Wellhausen, Nowack u. a. bestimmt, Esra 5, 14—16 in das Gebiet der Legende zu verweisen. Ich möchte nun diesen gegenüber nicht nur betonen, dass es ein Widerspruch in sich selbst ist, wenn sie eine von Cyrus gegebene Konzession zur Heimkehr annehmen, aber den eigentlichen Kern derselben, die Konzession zum Tempelbau, d. h. das Edikt eines solchen ausschliessen. Wir wollen auch nicht nur mit Meyer S. 45 auf das moderne Verfahren hinweisen, nach dem man wohl auch zu einem Baue, der 18 Jahre geruht, von neuem einen Grundstein legen würde. Ich erlaube mir vielmehr, um jenen Schluss als einen Fehlschluss zu erweisen, auf einige babylonische Parallelen aufmerksam zu machen.

In Babylon hat bekanntlich kein König einen alten Tempel restauriert bezw. überhaupt wieder aufgebaut, ohne zunächst den Grundstein zu suchen, den der ursprüngliche Erbauer gelegt hatte, um dann neben diesem bezw. auf ihm die eigene Namenschreibung bezw. die Insignien zu verzeichnen. Eine Tempelrestaurierung ohne eine solche neue Grundsteinlegung wäre für den Erbauer einfach religiös wertlos gewesen; daher ja z. B. besonders ein Nabunaid seine beste Kraft und Zeit damit verschwendet hat, die alten Grundsteine wieder aufzusuchen, daher seine stolze Freude, wenn er sie gefunden hat und dem alten Namen den eigenen beifügen kann. Eine legale Grundsteinlegung ist das glückverheissende Omen für den guten Fortgang der Sache des Baues und der Regierung des Fürsten überhaupt. Vgl. Keilinschr.-Bibliothek III. 2, S. 81, 85, 89, 92 f., 103, 111. Vielen erst von Nebukadnezar einst erbauten Tempeln gibt Nabunaid daher schon nach ca. 40 Jahren wieder einen neuen Grundstein. Dabei ist es nicht einmal nötig, dass der alte Tempel ganz verfallen ist. Ur-Uk hat einen Stufenturm gebaut, aber nicht vollendet, Dungi, sein Sohn, vollendet seine Ausführung; aber selbstverständlich legt dieser einen neuen Grundstein auf bezw. neben den seines Vaters. A. a. O. S. 95. Doch wir brauchen gar nicht einmal so weit in der Ferne zu schweifen. Bekanntlich hat Jehoas den von der Athalja entweihten und geschädigten Salomonischen Tempel gründlich restauriert 2 Chron 24. 4 ff; diese seine Restaurierung wird aber 24, 27 ausdrücklich be-

zeichnet als ein יְסֹד, d. h. selbstverständlich, er hat bei jener seinen Grundstein dem alten Salomonischen hinzugefügt.

Aus diesen Parallelen, die bisher in der Kontroverse noch nie beachtet sind, sehen wir, wie Esra 5, 16 und Hag. 2, 18 sich schlechterdings nicht ausschliessen, wie vielmehr geradezu der erstmaligen Grundsteinlegung durch Scheschbazzar, die nicht zu einer Vollendung des neuen Tempels geführt hatte, nach damaligen religiösen Anschauungen eine zweite durch Serubbabel folgen m u s s t e, falls derselbe überhaupt als gottgewollter Tempelerbauer vor seinem Volke dastehen wollte. Und musste sogar, nachdem der Bau des ersten Erbauers ins Stocken geraten war, mochte er auch schon Mauern aufgeführt haben, ein neuer Grundstein gelegt werden, so erklärt sich nun die Ausdrucksweise in Esra 5, 2 vollends befriedigend vgl. I § 1. Und nur das eine folgt aus dieser zweimaligen Grundsteinlegung mit vollster Gewissheit, was freilich auch schon auf Grund eines Vergleiches von Esra 1, 11; 5, 14 mit 5, 2 ohnehin feststeht, dass nämlich Scheschbazzar und Serubbabel zwei vollständig verschiedene Persönlichkeiten sind; im anderen Falle wäre allerdings die Wiederholung jenes Aktes sinnlos gewesen.

Das ist das Resultat unserer Untersuchung betreffs der ersten Frage an das Buch des Haggai: dasselbe enthält schlechterdings nichts, was gegen den Bericht von Esra 5 und 6 spräche, wohl aber einige Momente, die es wahrscheinlich machen, dass der Tempelbau Serubbabels nicht der erste Versuch nach dem J. 586 war, wieder ein Heiligtum auf dem Zion zu begründen. Dazu können wir neu aus demselben erschliessen, dass Serubbabel am 24. 6., d. i. am 24. September 520 daselbst den Grundstein zu seinem Baue gelegt hat.

§ 2. Die Heimkehr.

Welche Aufschlüsse gibt uns das Buch des Haggai bezüglich der Heimkehr der Juden aus Babylon? Kosters hat, um seine Hypothese zu stützen, einmal darauf aufmerksam gemacht, dass 1, 3—6; 2, 5—19 durchaus eine schon seit Jahren angesessene Bevölkerung vorausgesetzt werde, in der kein Unter-

schied zwischen Eingesessenen und eben erst Zugezogenen gemacht werde, und zweitens das argumentum e silentio ausgespielt, dass das Buch die Heimkehr aus Babylon überhaupt nicht erwähne.

Was nun das erste Argument anbetrifft, so erledigt sich dasselbe ja einfach dadurch, dass die inzwischen verflossenen 17 Jahre vollauf genügenden Spielraum dazu boten, dass aus der zugezogenen eine eingesessene Bevölkerung geworden war. Dazu würde sogar, da es sich doch um eine Rückkehr in die Heimat handelte, ein weit kleinerer Zeitraum, sagen wir von 5—10 Jahren ausreichen. Übrigens wird der Einwurf noch haltloser bei der Annahme successive heimkehrender Karawanen, da dann überhaupt nie die Grenzlinie zwischen Eingesessenen und Heimgekehrten eine reinliche, sondern eine schwimmende war.

Was aber das argumentum e silentio anbetrifft, so dürfte die gerade entgegengesetzte Folgerung die richtige sein. Zweimal eröffnet Haggai seinen Zeitgenossen eine Perspektive in die Zukunft. Das eine Mal, 2, 6–9 stellt er eine gewaltige Erschütterung der ganzen Völkerwelt in Aussicht, deren Resultat sein würde, dass die Völker ihre Schätze zum Tempel von Jerusalem bringen würden. Das andere Mal, 2, 20—23, handelt er ebenfalls von jenem Erbeben der Völkerwelt, und hier wird als Resultat desselben das hingestellt, dass Serubbabel die messianische Krone erhalten werde. Stellen wir uns nun vor, der grössere und vornehmste Teil des Volkes hätte damals noch exiliert in Babylon gesessen, ist es überhaupt möglich, dass sich dann dem Haggai die Zukunftsbilder so gestaltet hätten? Würden dann nicht in erster Linie 2, 7 statt der חֶמְדַּת die gefangenen Brüder erwähnt sein, die aus Babylon zurückgebracht würden? Die spätere Zeit hat sich sogar nie über den Verlust der Tausende trösten können, die in die einzelnen Länder zerstreut waren, hat ihnen in jedem Gebete nachgeweint, und hier sollte ein Sohn des Volkes, ein begeisterter Prophet ruhig das noch gefangene Gros seines Volkes ignoriert haben? Das ist einfach ausgeschlossen. Der grössere Teil der einstmals Exilierten muss vielmehr schon wieder im Lande und der etwa noch ferne freiwillig ferngeblieben sein. Dass Haggai aber anderseits seinen Zeitgenossen nicht erst

einen Geschichtsunterricht darüber zu erteilen braucht, dass sie vor einigen Jahren aus Babylon zurückgekommen sind, ist doch nur natürlich.

Doch, so klein das Buch des Propheten auch ist, es fehlt sogar nicht an einzelnen positiven Indizien dafür, dass seine Zeitgenossen zum guten Teile aus Babylon Heimgekehrte sind. Erwähnt mag zunächst das von Wellhausen betonte Moment werden, dass wir bei Haggai wie bei Sacharja statt der altisraelitischen Zeitrechnung nach der Herbst-, die babylonische nach der Frühlingsära finden, bei letzterem ja auch sogar (1, 7; 7, 1) die babylonischen Monatsnamen. Zur Erklärung dieser Erscheinung dürfte kaum der Hinweis von Kosters darauf ausreichen, dass Palästina nun ja jahrzehntelang babylonische Provinz gewesen sei. Würden da nicht die palästinensischen Propheten in ihren religiösen Reden erst recht an den alten geweihten Berechnungen und Namen festgehalten und anderseits das Volk in seinen gottesdienstlichen Versammlungen die neuen perhorresziert haben? In Babylon aber hatte man sich der Mode notgedrungen anbequemen müssen und sie dann nach einigen Jahrzehnten nicht mehr als heidnische Mode verspürt.

Viel wichtiger aber ist, dass 2 Männer, und zwar die beiden wichtigsten im ganzen Gemeinwesen, ohne jeden Zweifel aus Babylon Heimgekehrte waren, Serubbabel und Josua. Ich glaube, nicht nötig zu haben, auf den fast unglaublichen Versuch von Kosters, diesem Faktum zu entgehen (S. 38—42), noch einmal zurückzukommen. Denn derselbe dürfte bereits Serubb. S. 13—15 (vgl. auch Hoonacker S. 91—97) so beleuchtet sein, dass kaum noch etwas hinzuzufügen ist. Man schneidet der Predigt des Haggai wie Sacharja einfach die Lebenswurzel ab, wenn man annimmt, dass diese Tempelerbauer und Säulen des neuen Gemeinwesens nicht aus der alten davidischen bezw. oberpriesterlichen Familie stammten. Wie wären sonst dem persischen Statthalter die kühnen Verheissungen, dem Oberpriester die Prärogative zu teil geworden! Vgl. Hag. 2, 23; Sach. 3, 1 ff. 7; 4, 14; 6, 13. Trifft jenes aber zu, so waren sie auch sicher im Exil vgl. 2 Reg. 24, 15; 1 Chron. 5, 41. Bezüglich des Serubbabel werden wir dafür noch im nächsten Kapitel einen ganz neuen

überraschenden Beweis erbringen. Bezüglich des Josua verweisen wir hier nur noch auf Sach. 3, 2, wo er als aus dem Feuer entrissener Brand bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die überhaupt keinen Sinn hätte, wäre er nicht ein aus dem Exile Geretteter. Denn auf die 66 Jahre zurückliegende Katastrophe kann sie sich unmöglich beziehen; und, hatte keine Heimkehr stattgefunden, so wütete ja der alte Brand noch weiter. Sind aber zunächst auch nur Serubbabel und Josua aus Babylon gekommen so sind sie auch sicher nicht allein gekommen, haben mindestens eine ihrem Stande entsprechende Begleitung gehabt, andere Familien nach sich gezogen u. s. w. Und damit ist prinzipiell bereits die Hypothese von Kosters überwunden.

Doch das Buch des Haggai enthält noch andere Indizien. Mit Recht ist mehrfach schon 1, 9 b hierbei in die Debatte gezogen. Diese Stelle hatte Wellhausen (Skizzen u. Vorarb. V) übersetzt: „Während ihr euch beeilt, eure eigenen Häuser zu bauen.“ Das wäre ein direktes Argument dafür, dass die Zeitgenossen Haggais überwiegend Heimgekehrte waren. Gegen diese Übersetzung protestierte aber Kosters S. 18 f.; vom Bauen sage Haggai gar nichts, im Texte stünde einfach: während jeder von euch nach seinem Hause läuft, das heisse: während jeder von euch ein Haus hat, in das er eintreten kann. Kosters hat hier offenbar nicht ganz unrecht, die Übersetzung Wellhausens ist anfechtbar, sie ist, wie Hoonacker S. 89 richtig sagt, mehr ein Kommentar als eine Übersetzung. Und doch hat jener mit Recht (Gött. Gel. Anz. 1895 S. 181) die Übersetzung von Kosters selbst als eine Verflauung des Sinnes bezeichnet. Zunächst würden wir bei ihr אֶל, nicht לְ erwarten. Dieses bedeutet nach Parallelstellen wie Prov. 1, 16; Jes. 59, 7: ihr laufet, ein jeder im Interesse seines Hauses, das ist einfache Umschreibung für das Wort Egoismus. Aber der Vers darf doch nicht aus dem Kontexte gelöst werden, und im Zusammenhang mit ihm ist Wellhausen dem wahren Sinne viel näher gekommen als Kosters. Wir müssen zunächst 1, 4 berücksichtigen, wo das als Ruine daliegende Gotteshaus den getäfelten Häusern der Zeitgenossen gegenübergestellt wird, ausserdem 1, 8, wo diese nun gerade zu einem Baue aufgefordert werden. Im Zusammenhange mit

diesen beiden Versen gewinnen nun thatsächlich die Worte 1, 9 „ihr laufet ein jeder im Interesse seines Hauses“ den Sinn: ihr denket nur daran, eure Häuser auf- bezw. auszubauen und zu schmücken.

Und so werden wir doch, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar darauf hingeführt, dass es sich hier um eine Generation handelt, die noch (zum Teil) in der Ansiedelung begriffen ist. Oder kann man sich vorstellen, dass in einer Zeit, wo kein Mensch mehr an Neuansiedelungen dachte, also beispielsweise in der eines Amos oder Jesaja ein Prophet gerade diesen Ausdruck zur Bezeichnung des Egoismus würde gewählt haben? Trifft das aber zu, so ist freilich weiter Hoonacker gegenüber zu bemerken, dass die Stelle die Vermutung nahelegt, das von Haggai angeredete Volk habe sich nicht ohne weiteres als solches schon vor 17 Jahren angesiedelt, sondern es hätten auch spätere Nachzüge stattgefunden, die immer von neuem wieder den Gedanken der Ansiedelung in den Vordergrund treten liessen. Wir behalten vorläufig nur diese Vermutung für künftige Schlüsse im Auge. (Wenn neuerdings Wellhausen die Lesung רוֹצִים בְּבֵיתוֹ „ihr fühlt euch jeder in seinem Hause wohl“ bevorzugt, so ersehe ich dazu weder Grund noch Berechtigung. Gerade da in v. 8 das אֶרְצֶה בְּ sich findet, so würde hier kaum ein Schreibfehler in לְ sich eingeschlichen haben. Anderseits ist das רָצִים nach dem עָלָיו v. 8 doch nur natürlich.)

Es dürfte aber noch eine andere Stelle bei Haggai für die Lösung des Problems herangezogen werden, obwohl das bisher meines Wissens noch nicht geschehen ist, es ist 2, 6. Wie hat man hier v. a zu deuten? Unmöglich ist die Auffassung des אַחַת als eines Zahlwortes zu מְעַט „noch ein einziger kurzer Augenblick ist es“. Denn einmal ist מְעַט gen. masculin., man müsste also אֶחָד erwarten, und zweitens müsste in diesem Falle das Zahlwort hinter מְעַט stehen. (So schon Keil gegen Hengstenb. u. Ewald.) In neuerer Zeit hat die Erklärung Wellhausens manchen Beifall gefunden, der Text sei aus zwei Lesarten zusammengeflossen, aus עוֹד אַחַת מַרְעִישׁ, die die LXX noch bietet, und aus עוֹד מְעַט הִיא. Man bevorzugt dann die zweite und streicht einfach das אַחַת. Aber gerade, weil M. T. wie LXX

beide dieses Wort bieten, dürfte man sich für jene Annahme nur entscheiden, wenn sich jede Deutung des M. T. als unmöglich ergäbe. Aber das Gegenteil ist der Fall: man hat das מְעַט הִיא als einen Attributivsatz zu dem עוֹד אַחַת aufzufassen vgl. König, Lehrgeb. III § 310 b. Freilich, wenn dieser übersetzt: noch ein einziges, was eine Kleinigkeit ist, wird es dauern, da u. s. w., so ist dagegen einzuwenden, dass dies doch nur eine unnötige Tautologie ergäbe und dass man schwer versteht, warum Haggai sich so breit ausgedrückt habe. Den richtigeren Weg hat bereits Keil gewiesen, das אַחַת bedeutet „einmal" wie Ex. 30, 10; Lev. 16, 34; Hi. 40, 5; 2 Reg. 4, 35; 6, 10; Ps. 62, 12, das מְעַט „die kurze Zeit" wie Hos. 8, 10; Ps. 37, 10; Sach. 1, 15, und es ist zu übersetzen: noch einmal, eine kurze Zeit ist es, da u. s. w. Nowack hat diese Fassung abgelehnt, leider, ohne seine Ablehnung zu begründen. Nun wird auch darin noch Keil z. B. Köhler gegenüber recht haben, dass das עוֹד auch hier seiner Grundbedeutung einer Wiederholung oder Wiederkehr treu bleibt, dass also die Erschütterung des Alls und der Völkerwelt in Relation gestellt ist zu einer früheren.

Auf welche frühere Erschütterung aber wird angespielt? Da trennen sich unsere Wege von Keil. Er meint, auf die einstige Erschütterung bei dem Herabfahren Jahwes auf den Sinai. Dagegen aber hat schon Köhler nicht unrichtig bemerkt, dass weder Prosa noch Poesie bei jenem Ereignis etwas von der Erschütterung des Alls und der ganzen Völkerwelt zu berichten wisse. Aber noch mehr fällt gegen diese Deutung ins Gewicht, dass diese Rücksichtnahme ganz unvermittelt in den Ideenkreis des Haggai hineinfiele. Keil freilich hätte von seinem Standpunkt aus noch auf 2, 5 verweisen können, der jene doch schon in etwas vorbereite. Aber mit Recht hat Nowack eingehend bewiesen, dass v. 5 a, den auch LXX nicht bieten, zu streichen ist. Auf welche Erschütterung wird dann aber angespielt? Darüber kann nun wohl kaum ein Zweifel herrschen. Ein Ereignis lag im Gesichtskreise aller Zeitgenossen des Propheten, welches in der ganzen zeitgenössischen prophetischen Litteratur immer gerade als eine Erschütterung des Alls und der ganzen Völkerwelt dargestellt war, die Eroberung Babels und

die Heimkehr aller dort gefangenen Völker. Ich erinnere an Jes. 13, 13 f.: „Deshalb will ich den Himmel erschüttern und die Erde soll erzittern und ihre Stelle wechseln — und wie gescheuchte Gazellen und wie Schafe, die niemand zusammenhält, werden sie sich ein jeder zu seinem Volke wenden und ein jeder in seine Heimat fliehen.“ Ich erinnere weiter an Jes. 41, 5; 51, 9 f. Ich mache aber ganz besonders aufmerksam auf Jer. 50, 46 (vom Rufe: Babel ist genommen! erzittert die Erde); 51, 16 f. 27. 29. 41—43. Es scheint mir danach nicht zweifelhaft zu sein, dass die Meinung Haggais die ist: gerade eine solche Katastrophe in der Völkerwelt steht unmittelbar wieder bevor. Das bestätigen auch 2, 23—26; Sach. 1, 11. 15; nur aus solchen Erschütterungen kann Israels Heil geboren werden, die Ruhe in der Völkerwelt ist sein Tod, die Geschichte darf nicht ihren ruhigen Gang weitergehen.

Nun lagen allerdings zwei solcher Eroberungen hinter Haggai, die des Jahres 539/38 und die Niederwerfung des ersten Aufstandes Babylons unter Nidintubel im Januar 520. Welche von beiden der Prophet aber an unserer Stelle im Auge hat, bleibt irrelevant, denn beide Male wird dieselbe Kosters gegenüber beweiskräftig. Indem wir in v. 7 חֲמֻדוֹת punktieren, ergibt sich nämlich folgendes. Wenn Haggai da, wo er das Kommen der messianischen Zeit ankündigt, auf die Eroberung Babylons als auf eine Zeit einer allgemeinen Völkererschütterung anspielt, so ist dieselbe auch für Juda nicht vollständig bedeutungslos vorübergegangen. Im Gegenteil, wenn er hier von der künftigen (dass diese irgendwie mit dem zweiten Aufstande Babylons im September 520 zusammenhängt, hat Meyer S. 85 mit Recht vermutet) und unmittelbar bevorstehenden nur erwartet, dass die Völker ihre Schätze nach Jerusalem bringen werden, um den neuen Tempel zu verherrlichen, dagegen die gefangenen Brüder überhaupt nicht erwähnt, so ist das gerade der beste Beweis dafür, dass diesen schon bei jener ersten Erschütterung die Erlösungsstunde geschlagen hat, dass die erste Etappe der deuterojesajanischen Erwartung bereits zuvor eingetroffen ist. Anderseits sehen wir, was wir freilich auch sonst schon zur Genüge wissen, dass die erste Völkererschütterung den Juden lange

nicht alles gebracht, was man gehofft hatte. Von der Erfüllung der Weissagungen Jes. 45, 14 ff.; 49, 23 hatte man nichts verspürt, und daher erwartete man die Realisierung dieser nun wie Jes. 60, 1 ff. von jener zweiten Erschütterung. Über das Wie und Wann der Erlösung aus der Gefangenschaft im einzelnen können wir natürlich dieser Stelle nichts entnehmen, aber das Dass wird auch durch sie bestätigt.

Damit fassen wir die Antwort auf jene zweite Frage, die wir an das Buch des Haggai richteten, zusammen: Davon, dass im 2. Jahre des Cyrus eine Heimkehr des Volkes aus Babylon stattgefunden hat, erzählt dasselbe allerdings nichts; aber dafür legt es in der mannigfachsten Weise ein Zeugnis ab, dass seit und infolge der Eroberung Babylons bis zum September 520 ein grosser, ja, der grösste Teil des Volkes bereits heimgekehrt ist und sich in Palästina wieder angesiedelt hat.

Kapitel III.

Das Buch Sacharjas.

Das Buch Sacharjas bestätigt unsern bisherigen Befund und bereichert denselben um ein sehr wichtiges Moment. Gerade von ihm gilt freilich zunächst das, was wir oben aussprachen, dass es nach der ganzen bis jetzt gangbaren Erklärung die Hypothese von Kosters eher stützt als niederreisst. So kommt es, dass man gerade angesichts dieses Buches trotz der glänzenden Polemik eines Wellhausen und der soliden Argumentation Meyers bis jetzt doch wohl immer das Gefühl behalten hat: es ist doch etwas Wahres an der Geschichtsauffassung von Kosters. Ich erinnere nur an seine beiden Hauptargumente. Thut nicht wirklich Sach. 2, 10 — bei der jetzigen Auffassung des ganzen Kapitels — dar, dass das Gros des gefangenen Volkes noch in Babylon weilt? Und zweitens, kann wirklich der kleine Kreis

von Männern, der Sach. 6. 10 ff. genannt wird, als „die Gola“ bezeichnet werden (denn dies steht v. 10, und kein Wort von einer „Gesandtschaft“), wenn die Gola des ganzen Volkes schon 18 Jahre wieder daheim war? (Vgl. Kosters S. 20—22.) Es ist mir natürlich nicht unbekannt, wie man sich angesichts dieser Stellen, doch wiederum bestimmt durch andere zwingendere Argumente, zu helfen gesucht hat, aber ich sage nochmals: aliquid haeret.

Die einzige Methode, der offenkundig vorliegenden Schwierigkeit Herr zu werden, hat abermals Hoonacker aufgewiesen. Und es ist bedauerlich, dass seine gediegene Argumentation nicht weit mehr die Aufmerksamkeit erregt hat. Freilich, am Schlusse werden sich immer wieder unsere Wege scheiden müssen, die verfehlte Grundtendenz seines Werkes macht sich auch hier bemerkbar, aber dankbar wollen wir anerkennen, dass er allein den Weg gewiesen hat, der aus den Wirren hinausführt.

Mit vollem Rechte geht Hoonacker S. 74 ff. von der Thatsache aus, dass das Buch des Sacharja aus zwei vollständig verschiedenen Hauptbestandteilen besteht, nämlich 1, 7—6, 15, den Nachtgesichten, und 7, 1—8, 23, der Beantwortung der Frage einer Thora einholenden Gesandtschaft. Da wir a priori nicht wissen, welche Stellung die Nachtgesichte zu historischen Daten einnehmen und inwiefern dieselben zur Gewinnung solcher verwertet werden können, hingegen uns bei dem zweiten Teile sicher auf dem Boden solider, nüchterner Wirklichkeit bewegen, so haben wir, wenn wir eine Lösung des uns beschäftigenden Problems finden wollen, uns in erster Linie an diesen zweiten Teil zu wenden.

§ 1. Das historische Ergebnis von Kapitel 7 und 8.

Wir richten auch an diese zwei Kapitel die beiden Fragen: welche Aufschlüsse geben sie uns betreffs der Heimkehr der Gefangenen aus Babel? und welche betreffs des Tempelbaues?

1) Im Dezember des J. 518, also $2^1/_4$ Jahre nach der neuen Grundsteinlegung des Tempels, so wird uns hier erzählt, kommt eine Gesandtschaft nach Jerusalem, um Priester und Propheten

zu befragen, ob das Fasten im 5. Monat, welches im Hinblick auf die einstige Zerstörung und den Brand des Tempels eingerichtet war (vgl. 2 Reg. 25, 8), noch fernerhin beobachtet werden solle. Sacharja führt in seiner Antwort die Fragenden zunächst darauf hin, dass das Fasten an sich gar keinen Wert für Gott habe (7, 5 f.), dass das Unglück, in dessen Erinnerung sie fasten, durch die Sünde der Väter komme (7, 8—14), dass aber jetzt die Heilszeit angebrochen ist (8, 1—13) und bleiben wird, falls sie nur Recht und Frömmigkeit beobachten (8, 14—17). Daher werden die Fastentage jetzt zu Freudentagen 8, 18 ff.

Setzen wir einmal den Fall, das Gros des Volkes sässe in dieser Zeit noch gefangen in Babylon, so ist doch wohl ein Doppeltes vollständig gewiss. Erstens, dann hätte Sacharja 8, 18 f. nicht einfach die Verwandlung der Fastentage, von denen der erste ein Erinnerungstag an die Einnahme der Stadt Jer. 39, 2; 52, 6 f., der zweite an die Ermordung Gedaljas und die damit eingetretene vollständige Zerstreuung war vgl. 2 Reg. 25, 25, in Freudentage von der Beobachtung von Wahrheit und Frieden abhängig machen können v. 19 b, sondern in erster Linie von der Heimkehr der gefangenen Brüder, Begnadigung derselben seitens der Perser, Niederwerfung der Babylonier oder dergl. Zweitens, in dem Zukunftsbilde von v. 20—23 hätte nicht einfach der Anschluss anderer Völker unter Ignorierung der noch währenden Gefangenschaft des eigenen Volkes verkündet werden können. Und ebenso steht es mit v. 9—17. Hier wird wie Hag. 2, 15—19 der Umschwung von der Zorn- zur Heilszeit charakterisiert durch das Eintreten reichen Segens in der Natur, abermals kein Gedanke an die gefangenen Brüder.

Aber wird nicht 8, 7 verkündet, dass dieselben heimkehren sollen? Im Gegenteil, diese Stelle ist gerade ein Argument gegen Kosters. Denn gerade die gleichmässige Erwähnung Zerstreuter im Osten wie im Westen ohne jede Nennung des nördlichen Landes (2, 10; 6, 8) macht durchaus unwahrscheinlich, dass das Gros des Volkes in dieser Zeit noch in Babylon sitzt. Eine spezielle Erwähnung dieser Stadt würde dann bestimmt erwartet werden, nicht nur eine solche der einzelnen in alle Welt seit 586 zerstreuten Individuen.

Exkurs: Hoonacker hat noch mehr gefolgert, er glaubte in dieser Stelle sogar einen positiven Beweis dafür finden zu können, dass die Rückkehr bereits stattgefunden habe. Er meinte nämlich, dass 8, 1—8 überhaupt nicht ursprüngliche Worte Sacharjas seien, sondern frei reproduzierte Citate aus den Reden der Propheten vor 538. Natürlich könnte Sacharja v. 7 dann hier nur citieren, wenn derselbe sich bereits erfüllt hätte oder mindestens sich zu erfüllen begonnen hätte (vgl. Zorobabel S. 69 ff.; Nouvelles études S. 127—36). In dieser Aufstellung Hoonackers ist ein Körnchen Wahrheit, und doch ist Kosters S. 11 ff. ihr mit Recht entgegengetreten.

Richtig nämlich scheint auch mir zu sein, dass Sacharja diese Verse hier nicht zum ersten Male selbst gesprochen, sondern dass er solche Worte frei reproduziert, die teils er selbst, teils andere in bezw. seit der Ära der Tempelerbauuung gesprochen haben (zu בְּיוֹם = in der Periode vgl. Hag. 2, 15, zu יֻסַּד = vom Grundstein aus erbaut werden vgl. 2 Chron. 24, 27; das מִיּוֹם der LXX ergibt denselben Sinn, belässt jene beiden Worte aber in eigentlicher Bedeutung). Dass Sacharja diese freie Art des Citierens liebt, zeigt er auch 1, 4; 7, 5—14. Dass er es hier thut, legt schon das fünfmalige כֹּה אָמַר nahe, v. 9 aber, der auf v. 1—8 zurückweist, sagt es ausdrücklich. Endlich bestätigt es das הָהֵם v. 6, welches auf eine künftige Zeit hinweist; stammte das Wort erst aus dem Dezember 518, so würden wir הָאֵלֶּה finden (vgl. zu dem Bedeutungsunterschied Ges.-Kautzsch § 136), denn das ist ja gerade die Pointe der Rede Sacharjas bis 8, 19, dass die Heilszeit nunmehr bereits da ist vgl. v. 11.

Aber unmöglich ist freilich die Annahme Hoonackers, dass die citierten Worte aus den Reden von Propheten vor 538 stammen. Ganz abgesehen davon, dass sie sich hier nur zum geringsten Teile nachweisen lassen, die Annahme widerstreitet offenkundig dem v. 9, wo die Propheten, welche in der Ära der Tempelgründung leben, den vorexilischen bezw. exilischen von 7, 7 gegenübergestellt und eben jene als die bezeichnet werden, deren Mund die Worte von v. 1—8 entstammen.

Das also ist das Körnchen Wahrheit in dieser Annahme Hoonackers, dass die Gedanken von v. 1—8 hier nicht zum ersten Male ausgesprochen, dass sie vielmehr schon seit 520 mehrfach, ja immer wieder vorgetragen sind (das הַשֹּׁמְעִים ist nicht mit Wellhausen zu übersetzen: die ihr gehört habt, was Hoonacker S. 126 mit Recht moniert, sondern dauernd: die ihr hört diese Worte in diesen Tagen aus dem Munde der Propheten der Periode des Tempelbaues). Wir haben einen handgreiflichen Beweis für die Richtigkeit dieses unseres Schlusses, denn 8, 2 ist Citat des im Jahre 519 gesprochenen Wortes 1, 14. Alle diese Worte, das ist die Meinung Sacharjas nach v. 10 ff., haben auch bereits begonnen, sich zu realisieren, die durch die Grundsteinlegung des Tempels und solche verheissenden Worte inaugurierte Heilszeit ist bereits da.

Ich möchte nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, dass unser Resultat auch eine kritische Bedeutung gewinnen kann. Es lässt

sich nicht leugnen, dass 8, 3—8 die auffallendste Verwandtschaft mit Jer. 30 bis 33; Jes. 65; 66 zeigen vgl. v. 3 b mit Jer. 31, 23; 33, 16; v. 4 mit Jes. 65, 20 ff.; v. 5 mit Jer. 33, 16; 31, 13 f. 27; v. 6 mit Jer. 31, 22; 32, 17. 27; v. 7 mit 32, 37; 31, 8; v. 8 mit 30, 22; 32, 38; 32, 41. Bezeichnet nun Sacharja, wie wir gesehen haben, jene Verse als Citate aus den Reden sonst unbekannter Propheten wie aus den eigenen seit 520, sollten wir da nicht plötzlich eine überraschende Bestätigung dessen finden, was neuerdings auf anderem Wege mehrfach schon behauptet ist (vgl. Smend, Giesebrecht u. a.), dass Jer. 30—33, wenigstens zum Teile, erst der nachexilischen Zeit entstammten?

Auf jeden Fall steht also in Kap. 7 und 8 ein Mann vor uns, der nicht mehr Juda unter der Last des einstigen göttlichen Zornes stehend weiss, sondern der annimmt, dass die Heilszeit angebrochen sei, der bei seinem Blick auf Gegenwart und Zukunft auch kein einziges Wort über etwa in Babylon noch Gefangene verliert und nicht im geringsten die noch ausstehende Heimkehr dieser zu einem Kriterium der nunmehr bereits im Vollzuge begriffenen messianischen Zeit macht. Es ist also dieselbe Beobachtung, die wir schon beim Haggai machten; während die Späteren schmerzlich wieder der Tausende gedachten, die doch dort zurückgeblieben waren, diesen beiden Propheten verschlagen sie nichts Besonderes, sie subsumieren dieselben einfach unter die in alle Welt Zerstreuten. Diese Erscheinung erklärt sich aber nur so, dass gerade in ihrer Ära das Volk als solches sich neu angesiedelt hat; unter dem Eindruck dieses Faktums stehen sie noch so vollständig, dass sie die in Babylon Zurückgebliebenen noch gar nicht vermissen, dieselben höchstens als einige wenige Widerspenstige ansehen vgl. Ps. 68, 7. 19.

2) Die zweite Frage ist wiederum die: geben uns die beiden Kapitel noch einen Aufschluss über den Bau des zweiten Tempels? Zunächst sehen wir aus den Aufforderungen 8, 9 und 13, dass im Dezember d. J. 518 noch am Tempel gebaut wurde und dass es nötig war, immer zu erneuter Arbeit anzufeuern. Aber daneben erhalten wir auch hier eine Kunde über die Grundsteinlegung durch 8, 9. Fast alle neueren Ausleger nehmen, besonders seit dem oben citierten Artikel Schraders, mit Recht an, dass diese Stelle ebenfalls für eine Grundsteinlegung im 2. Jahre des Darius ins Gewicht falle. Hoonacker hat das energisch bestritten (S. 123—36), abermals unter Aufwand grossen Scharf-

sinnes, aber hier wird er niemanden überzeugen, im Gegenteil, seine Argumentation ist eine verfehlte.

Darin geben wir ihm vollständig recht, dass man aus v. 9 allein nichts folgern könnte. Wir haben schon soeben im Exkurse zu 1) gesehen, dass das בַּיּוֹם durchaus nicht den einen bestimmten Tag zu bedeuten braucht, sondern sich ebenso gut auf eine ganze Ära beziehen kann. Das doppelte parallele יָמִים zeigt sogar, dass es hier so verstanden werden will, und die Lesart von LXX u. Pesch. läuft auf dasselbe hinaus. Auf Grund von v. 9 allein bliebe also einfach die Frage noch offen, ob Sacharja im Gegensatze zu der vorexilischen Ära die der Tempelgründung datiere vom zweiten Jahre des Cyrus oder vom zweiten Jahre des Darius bis in die Gegenwart. Hoonacker legt nun (S. 132), um ersteres als die Meinung des Propheten zu erweisen, allen Nachdruck auf v. 14 und 15. Hier würde offenkundig die Periode der Väter d. i. die vorexilische bezw. erste exilische Zeit derjenigen „dieser Tage“ gegenübergestellt, das wäre also der nachexilischen; nach diesem Gegensatze müsse man auch den von v. 10 und 11 verstehen, und daraus wiederum ergäbe sich die Ära der Tempelgründung als die der nachexilischen Zeit überhaupt.

Ich sehe davon ab, dass H. hier als bewiesen ansieht, was er ja Kosters gegenüber erst beweisen will, dass nämlich die „exilische“ Zeit überhaupt mit dem Jahre 538 ihr Ende erreicht habe. Anfechtbar ist schon sein erster Satz auf jeden Fall; denn, wenn die Juden bis Dezember 518 noch am 4. 5. gefastet hatten, so sieht man doch gerade, dass sie angenommen hatten, der Zorn Gottes reiche noch bis in die Gegenwart hinein und sei nicht schon vor 20 Jahren aufgehoben. Sacharja freilich korrigiert das 8, 9 ff.; schon mit der Grundsteinlegung des Tempels habe jener sein Ende erreicht. Aber nicht das Geringste in v. 14 und 15 deutet an, dass nach ihm das schon vor 20 Jahren geschehen sei: er kann hier sehr wohl die Ära des Zornes über die Sünde der Väter von der Zeit bis 538 und den 18 Jahren nach diesem verstehen. Wir werden also doch auf v. 10—13 zurückgedrängt, und an ihnen kommt die Annahme Hoonackers offenkundig zu Fall.

Es wäre gewiss a priori durchaus möglich, dass in diese Verse noch der Gegensatz von 7, 7 und 8, 9 hineinspiele, also der von vorexilisch und nachexilisch im allgemeinen. Aber auch nur a priori, die Möglichkeit scheitert an dem Thatbestand von v. 10 und 11. v. 10 begründet, warum die Zeitgenossen in der Ära des Tempelbaues dauernd Verheissungen (und nicht Drohungen wie in der vorexilischen Zeit) zu hören bekommen, weil dieselben nämlich seit der Zeit der Tempelgrundlegung sich handgreiflich realisieren. Dies wird folgendermassen geschildert: „Denn vor jener Zeit gab es für die Arbeit der Menschen keinen Lohn und keinen Ertrag von der Arbeit des Viehes; wer aus- und einzog, war vor dem Feinde nicht sicher, und ich hetzte alle Leute gegen einander. Jetzt aber stehe ich nicht wie in der früheren Zeit zu dem Überreste dieses Volkes, ist der Spruch Jahwes, sondern die Saat bleibt wohlhehalten; der Weinstock bringt seine Frucht und die Erde bringt ihren Ertrag; der Himmel spendet seinen Tau, und ich lasse den Überrest dieses Volkes solches alles in Besitz nehmen.“ 8, 10—12.

Da „jene Zeit“ v. 10 sicher die der Tempelgrundlegung ist, so fragt es sich: an welche Periode denkt Sach. bei dem לִפְנֵי und bei den הַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים v. 11? Und darauf kann es nur eine Antwort geben: die Jahre vor 520, in denen das Gros des Volkes schon wieder im Lande war, die aber doch wegen aller möglichen Kalamitäten noch immer als Zornjahre empfunden waren. Diese Beziehung verlangt der Wortlaut von v. 10—12 zwingend; er setzt in beiden gegenübergestellten Perioden in gleicher Weise die Ansässigkeit im Lande voraus. Wie passte die Schilderung von v. 10 auf den Aufenthalt im Exil und wie hätte dann in v. 12 das wichtigste, die Zurückführung, verschwiegen werden können! In v. 10 und 12 aber eine Schilderung vorexilischer Verhältnisse zu sehen, wäre absurd, denn, konnte der damalige Haupterweis des göttlichen Zornes, die schliessliche Exilierung, einfach übersprungen werden? Ausserdem stellte sich Sach. nach 7, 7 jene anders vor. Die Annahme endlich, dass derselbe hier etwa von den Verhältnissen in Palästina vor 538 spreche, indem die einst im Lande Zurückgebliebenen als der Kern des jetzigen Volkes angesehen wurden,

würde einmal im Widerspruch zu Hoonackers eigenen Prämissen stehen, anderseits hätte dann doch gerade dessen gedacht werden müssen, dass der grösste Teil des Volkes damals nicht im Lande war.

Es bedarf also kaum noch des Hinweises auf die genaue Parallele Hag. 2, 15 ff., nach der der Segen erst mit dem Jahre 520 begonnen hat, um uns dessen vollständig gewiss zu machen, dass auch Sacharja lange Unglücksjahre kennt, die Juda in Palästina erst hat durchleben müssen, bevor der Umschlag durch die und seit der Grundlegung des Tempels kam, d. h. aber, dass Serubbabel den Grundstein erst im 2. Jahre des Darius gelegt hat. Diesem Ereignis waren nun bereits zwei relativ glückliche Jahre gefolgt, die zu der Hoffnung einer Realisierung der kühnsten Verheissungen berechtigten. Auch Sacharja ist davon überzeugt, im Anbruche des messianischen Zeitalters zu leben. Es ist bedauerlich, dass Hoonacker durch eine vorgefasste Meinung sich so den Blick hat trüben lassen, dass er meint, die von uns vertretene klare und allein dem Texte gerecht werdende Deutung könne gar nicht ernst genommen werden.

Damit schliessen wir diese erste Untersuchung bezüglich des Buches Sacharjas ab. Kap. 7 und 8 bestätigen nur, was wir bei Haggai erschlossen haben. Das Volk muss im Jahre 518 thatsächlich zum grössten Teil aus Babylon schon zurückgekehrt sein; der Grundstein zum Tempel ist im Jahre 520 gelegt, und seitdem ist ein plötzlicher Umschwung in der irdischen Lage, ein langsamer auch in der religiösen Stimmung des Volkes eingetreten. Ob bereits 18 Jahre zuvor einmal ein Grundstein gelegt und überhaupt schon am Tempel gebaut ist, das bleibt ein Problem für sich, welches durch dies Resultat ebensowenig bejaht wie verneint wird (vgl. die Schlussbemerkungen zu II § 2). Auf jeden Fall war der erste Bau ja nicht zum Abschluss gekommen, und deswegen hatte das Volk den Fasttag weiter beobachtet. Wenn aber jetzt auch noch zwei Jahre während des Baues gefastet war, so sieht man auch hieraus, wie vorschnell die Argumentation eines Kosters gegen die Glaubwürdigkeit von Esra 5, 16 war, denn mit demselben Rechte könnte man schliessen, dass dann auch im Jahre 520 noch kein Grundstein gelegt sein

könnte. Das Volk folgte eben nur langsam dem Hoffnungsfluge seiner Propheten.

Auf zwei Punkte sei zum Schlusse noch hingewiesen. Einmal, Sacharja charakterisiert 8, 10 die Zeit vor 520 auch folgendermassen: „Wer aus- und einzog, war vor dem Feinde nicht sicher, und ich hetzte alle Leute gegen einander.“ Dass es sich bei diesen Zwistigkeiten mit צָרִים um Fehden mit überlegenen Nachbarn in allernächster Nähe handelt, ist selbstverständlich vgl. auch noch das בְרֵעֵהוּ. Damit eröffnet sich uns aber auch von hier die Perspektive auf die Esra 4, 8—23 urkundlich überlieferten Anfeindungen seitens der Samaritaner vgl. I § 3. Wie es gekommen, dass seit 520 die Nachbarn Ruhe hielten, werden wir später sehen. Und zweitens könnte in dem לְהִבָּנוֹת 8, 9 allenfalls ein direkter Hinweis darauf stecken, dass die diesmalige Grundlegung wirklich zu einem Baue führte, dass also zuvor schon ein Grund gelegt war ohne diesen Erfolg. Es bleibt doch etwas gewagt, (mit Nowack) einem Glossator eine solche Finesse zuzutrauen, dass er hier das Wort eingeflochten habe, um die Darstellung des Chronisten zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Trotzdem soll von uns auf dies Wort, das sich schliesslich auch aus besonders breiter Diktion Sacharjas erklären könnte, kein besonderer Nachdruck gelegt werden. Der Bericht Esra 4, 8—6, 15 bedarf solcher Stützen nicht.

§ 2. Der Standort Sacharjas in den Nachtgesichten.

Wir wenden uns nunmehr der Untersuchung des zweiten Buchteiles zu, den Nachtgesichten 1, 7—6, 15. Wir haben in den einleitenden Worten zu diesem Kapitel selbst zugegeben, dass bei aller bisherigen Deutung die Hypothese von Kosters an diesen ihre stärkste Stütze hat. Wenn man wirklich, wie es bisher fast ausnahmslos geschehen, die Nachtgesichte verwerten will als Urkunden für die Geschichte des Jahres, in dem sie veröffentlicht wurden (Februar 519), so kann man sich zwar durch anderweitige Überlegungen der Beweiskraft der für Kosters sprechenden Stellen 1, 12; 2, 10; 6, 10 ff. entziehen, wird aber

immer das Gefühl zurückbehalten, dass man diesen nicht ganz gerecht geworden ist. Den richtigen Weg zur Behandlung hat hier abermals Hoonacker gewiesen und thatsächlich die lösende Formel gefunden. Nur hat er dieselbe noch nicht ganz konsequent angewendet. Hätte er das gethan, so würde er freilich nicht nur eine neue, überraschende Entdeckung in Bezug auf die Geschichte der Restauration gemacht haben, sondern auch seine eigene Grundanschauung von derselben, die eben eine Reproduktion der chronistischen Darstellung ist, aufgeben müssen. Doch greifen wir nicht vor.

Das Verdienst der Arbeit Hoonackers in diesem Punkte ist ein doppeltes. Zunächst hat derselbe energischer, als es je zuvor geschehen, bewiesen, dass 6, 9—15 engstens zu den vorausgehenden Nachtgesichten zu ziehen wären und dass die hier dem Propheten aufgetragene symbolische Handlung nicht als eine real ausgeführte, sondern die ganze Szene als nur in der Vision bezw. Audition vor sich gegangen aufzufassen sei. Zweitens hat er dargethan, dass die in den Nachtgesichten vorausgesetzten Verhältnisse der Gemeinde nicht einfach Spiegelbilder des momentanen Zeitabschnittes seien, sondern perspektivisch gezeichnete Bilder der Zukunft, die der Prophet aber nicht vom Standpunkt des Jahres der Veröffentlichung aus, sondern von einem weiter zurückliegenden aus entwerfe.

Zum Beweise seiner ersten Behauptung macht Hoonacker S. 82 f. mit Recht auf folgendes aufmerksam. Nach 6, 10 f. soll Sacharja von der Gola Gold und Silber nehmen, an demselben Tage in das Haus eines Mannes Josia, der auch vielleicht zu dieser gehört, gehen, eine Krone aus dem Metall machen und sie dem Hohenpriester Josua aufs Haupt setzen. Aber sowohl der Umstand, dass dies alles an einem Tage geschehen, was offenbar die Meinung ist, als auch der, dass Sacharja selbst die Krone gemacht habe, ist als ein realer Vorgang kaum auszudenken. Zweitens, in der Ansprache v. 12 f. fällt ausserordentlich auf, dass nur v o n Josua, aber kein Wort z u ihm gesprochen wird, was bei einem realen Vorgang doch selbstverständlich wäre. Wohl am meisten aber fällt auf, dass zwischen v. 13 und 14 oder am Schluss des Ganzen kein Wort über die Ausführung des

Befehls gesagt wird; die musste bei der Niederschrift doch schon hinter dem Propheten liegen und war bei einem realen Faktum das Wichtigste. Endlich, falls nicht hinter v. 15 etwas ausgefallen ist, wird durch ihn der ganze Vorgang als ein bedingter hingestellt.

Wellhausen sagt: „Es geht aus v. 14 hervor, dass die Krone wirklich gemacht ist, wenn auch schwerlich von Sacharja, der vielmehr nur das Faktum als auf Befehl Jahwes geschehen darstellen will.“ Aber gerade auch v. 14 enthält ein Indiz in sich, dass der Vorgang unmöglich ein realer ist. Die Krone soll im Tempel niedergelegt werden, während nach v. 13 und 15 der Tempel überhaupt erst gebaut werden soll; offenbar handelt es sich auch hier nur um einen Zug im Gemälde, und mit Recht erinnert Hoonacker an die scheinbar auch ganz realen Objekte in Ez. 4, 4 ff. und besonders Sach. 11, 13—15. Er citiert zugleich das Wort Königs: „Infolgedessen müssen die Erzählungen der Propheten über gottbefohlene symbolische Handlungen als Gleichnisse aufgefasst werden, deren handelndes Subjekt der betreffende Prophet ist, wie in anderen Parabeln andere Personen als Subjekte gewählt sind. Von dem Umstande, ob die einzelne sinnbildliche Aktion auch äusserlich vollzogen wurde, war nicht die belehrende Wirkung der Aussage des Propheten, dass Gott ihm eine Ideen veranschaulichende Handlung aufgetragen habe, abhängig.“

Dies Wort gilt offenbar auch von unserer Stelle; es handelt sich um keinen realen Vorgang, sondern um eine Parabel, die eine bestimmte Idee zum Ausdruck bringen soll. Natürlich sind die in ihr auftretenden Personen alle wirkliche Zeitgenossen des Propheten, sonst würde sie ihre Wirkung verfehlen; aber er gruppiert und verwendet dieselben hier zu einem seiner Idee dienenden Zwecke. Erst hernach werden wir sehen, welche Schlüsse sich in Bezug auf die realen Zeitverhältnisse aus dieser Verwendung ziehen lassen. Vorläufig entnehmen wir dieser Argumentation die Berechtigung, 6, 9—15 engstens mit den vorhergehenden Kapiteln zu verbinden. Zweck, Tendenz und Wesen ist dasselbe wie dort; nur die Form der Offenbarung eine andere: statt der vorherigen Vision und Audition hier ausschliesslich die letztere.

Seine andere Behauptung, dass der Standort, den der Prophet in den Nachtgesichten einnehme, nicht der des Jahres 519, sondern ein früherer sei, hat Hoonacker S. 77 ff. durch folgende drei Argumente erwiesen.

1) Der Tempelbau hat nach Haggai von neuem im September 520 begonnen, die Nachtgesichte sind im Februar 519 veröffentlicht, und nach Sach. 4, 8 f. ist damals auch thatsächlich der Bau im Fortgang begriffen. Dennoch wird an zwei Stellen dieses Buchteiles der ganze Bau noch als zukünftig vorausgesetzt. 1, 16 lesen wir: „Mein Haus soll darin gebaut werden“, nicht etwa, wie wir erwarten, „soll vollendet werden“ (בִּצַּע 4, 9). Ebenso heisst es 6, 13: „Er wird den Tempel Jahwes bauen“, und gleich hernach in v. 15: „Ferne werden kommen und am Tempel Jahwes bauen“. Gewöhnlich deutet man letzteres auf eine Fortsetzung des Baues; das könnte es natürlich bedeuten, aber Stellen wie Hag. 1, 14; Neh. 4, 4. 11 zeigen zunächst, dass die Worte auch von der Aufnahme des Baues gelten können, und im Zusammenhang mit v. 13 muss man dieser Deutung den Vorzug geben. Freilich bezieht man die „Fernen“ wohl auch auf die Heiden, aber 2, 15; 8, 20 zeigen, dass Sach. sich dann anders ausgedrückt hätte. Ausserdem sehen wir Jes. 57, 19, dass sich das Wort auf die Juden im Exil, in der Diaspora bezieht. An diesen beiden Stellen hat der Prophet also offenbar einen Standort vor dem Beginne des Tempelbaues inne.

2) Nach mehreren Stellen besteht die Souveränität Babylons noch. Der Zorn Gottes gilt nach 2, 2 den Völkern, die Israel und Juda zerstreut haben; das sind doch in erster Linie die Babylonier. 2, 12 redet der Prophet die Völker an, die Juda ausgeplündert haben, verkündet ihnen, dass sie eine Beute ihrer Unterthanen werden sollen; da handelt es sich, auch wenn 2, 10 gar nicht davor stünde, offenbar wieder um die Babylonier. Nach 5, 11 wird die Bosheit in das Land dieser gebracht, und nach 6, 8 sollen die Rosse, die da ausziehen in das Land des Nordens, an diesem Gottes Geist zur Ruhe bringen.

Wie soll man sich zu diesen Stellen verhalten, wenn die gewöhnliche Auffassung der Nachtgesichte richtig ist? Steht Babylon hier überall für das Perserreich, etwa mit Rücksicht

darauf, dass die persischen Könige zugleich auch den Titel „König von Babylon“ führten? Das ist unmöglich, denn die Perser hatten die Juden weder zerstreut 2, 2 noch ausgeplündert 2, 12. Oder gelten die Stellen doch speziell Babylon, gegen das, auch als persische Provinz, der Zorn weiter kochte? Das ist auch unmöglich, eben weil Babylon im Jahre 519 selbst bereits „Beute“, nicht mehr selbständig war. Wie hat man also zu urteilen? Hoonacker sagt: „Wiederum nur so, dass der Prophet an diesen Stellen seinen Standort vor der Eroberung Babels durch die Perser, im Exil nimmt.“ Er macht darauf aufmerksam, dass die Ruhe in der Völkerwelt 1, 11 auch gerade sehr gut auf die Zeit von 545—40 passe, dagegen kaum auf die von 519.

In der Hauptsache wird man auch hier Hoonacker zustimmen müssen: das Babylon des Februar 519 kann es unmöglich sein, von dem Sach. an allen jenen Stellen redet, denn das war durchaus eine persische Provinz. Er hat aber eine andere Möglichkeit übersehen: im Jahre 521 hatte sich Babylon unter Nidintubel dem Darius gegenüber thatsächlich wieder zur Selbständigkeit aufgeschwungen. Die Schmiede 2, 4 könnten also die Perser sein, aber nicht die des Jahres 539, sondern die des Jahres 521. Da konnte man thatsächlich von einer neuerlichen Niederwerfung Babylons wieder eine Befreiung Exilierter erwarten. Wir werden diese Möglichkeit im Auge behalten müssen. Auf alle Fälle hat H. darin recht, dass auch hier der Prophet sich in den Visionen in der Zeit vor dem Tage der Publizierung derselben bewegt. (Warum wir hier von dem zweiten Aufstande Babylons im Oktober 520 abgesehen haben, wird hernach klar werden.)

3) Nach 1, 12 lastet der Zorn Gottes noch auf dem Volke. Konnte Sach. das von den Tagen des Februar 519 sagen, wo doch Hag. 1, 13; 2, 4. 18 f. und Sach. selbst 8, 11 f. deutlich erklären, dass mit dem Tage der Grundsteinlegung des Tempels der Zorn Gottes geschwunden sei? Wiederum wählt hier also der Prophet seinen Standort vor diesem, d. h. vor dem September 520.

4) Ich möchte dem unmittelbar noch ein analoges Argument anschliessen, welches H. nicht ausdrücklich erwähnt. Nach Hag. 1, 4. 8 ist im 2. Jahre des Darius Jerusalem offenbar vollständig besiedelt, sogar getäfelte Häuser befinden sich dort. Nach Sach.

1, 16 b; 2, 6 soll aber Jerusalem überhaupt erst wieder aufgebaut werden. Mindestens ist also der Standort des Propheten noch vor diesem Jahre.

Schon diese Argumente scheinen mir sicher zu beweisen, dass H. die Nachtgesichte in der Hauptsache richtig so beurteilt hat, dass der Prophet in ihnen überall einen anderen Standort als den des Jahres 519 einnehme. Die Basis, auf der Kosters beim Aufbau seiner Hypothese steht, auf die sich aber bis jetzt seine Bekämpfer fast alle ebenso gestellt hatten, versinkt damit plötzlich; denn reiht sich nun nicht plötzlich in den Rahmen jener vier Erscheinungen als fünfte vorzüglich die ein, dass nach 2, 10 f.; 6, 15 offenbar der grösste Teil des Volkes, der noch in der babylonischen Gefangenschaft sitzt, erst zurückkehren soll? So gut man also bei jenen vier Punkten trotzdem weiss, dass im Jahre 519 am Tempel schon gebaut wurde, Babylons Macht bereits niedergeworfen, Gottes Zorn gehoben und Jerusalem wieder besiedelt war, so gut hat man nun auch ein Recht zu schliessen, dass das Gros des Volkes damals bereits heimgekehrt war.

Doch es gibt noch zwei weitere, von H. ebenfalls übersehene Argumente, welche die Richtigkeit seiner Auffassung handgreiflich beweisen, freilich uns damit zugleich einen Aufschluss über die Art der Rückkehr geben, der seine Ansichten von derselben wesentlich korrigiert. An zwei Stellen des Buchteiles nimmt nämlich der Prophet seinen Standort in einer Zeit, wo Serubbabel noch nicht zurückgekehrt, der Hohepriester Josua aber schon im Lande ist. Diese Erkenntnis hebt mit einem Male eine Menge von Schwierigkeiten, die bis jetzt das Buch Sacharjas der Auslegung geboten hat.

5) Die erste Stelle bietet uns Kap. 3 dar. Der Prophet sieht, wie der Hohepriester Josua nach seiner Rückkehr aus dem Exil (vgl. v. 2) als Vertreter der Gemeinde zunächst als Verklagter vor Gott steht, aber freigesprochen und entsündigt wird; zugleich erhält er die Verheissung, dass er, falls er in Gottes Wegen wandele, die Herrschaft über den neuen Tempel ausüben solle (im Unterschiede von dem vorexilischen fürstlichen Summepiskopat). Hieran knüpfen sich v. 8—10: „Höre doch, Hoherpriester Josua, du und deine Genossen, die vor dir sitzen, sind

Männer des Vorzeichens dafür, dass ich meinen Knecht Zemach kommen lasse. Denn siehe der Stein, welchen ich vor Josua hinlege — auf einem Stein sind 7 Augen — siehe, ich grabe seine Inschrift ein und wische die Sünde dieses Landes ab an einem Tage. An jenem Tage, spricht Jahwe Zebaoth, werdet ihr euch einladen, einer den andern unter Weinstock und Feigenbaum."

Dass der Zemach, von dem v. 8 spricht, Serubbabel sei, ist einfach unleugbar. Wenn einerseits 4, 9 gesagt wird, Serubbabel würde (vgl. unten) den Tempel gründen und ihn vollenden, und anderseits 6, 13, der Zemach würde den Tempel bauen, so ist die Gewissheit der Identität so feststehend wie die, dass 2×2 4 sind. (Vgl. auch das „mein Knecht" Hag. 2, 23 u. Sach. 3, 8.) Und thatsächlich heisst ja auch der eine Name „Spross Babels", der andere einfach „Spross". Diese Identität, die ja schon längst erkannt ist und die auch ich Serubb. S. 23 f. vertreten habe, ist dennoch neuerdings wieder von einigen meiner Kritiker (Giesebrecht, Öttli und Orelli) bestritten. Sie führen in erster Linie gerade 3, 8 als Grund an: hier würde ja gesagt, der Zemach sollte erst kommen, Serubbabel wäre aber im Jahre 519 längst da. Diesem Einwande hatte ich, wie viele andere, damit geglaubt vorbeugen zu können, dass ich die Stelle deutete, als Zemach d. i. als der Jer. 23 geweissagte Messias wäre Serubbabel noch nicht da, als solcher sollte er erst kommen. Indes, das hätte der Prophet allerdings anders ausdrücken müssen als mit dem einfachen „siehe, ich mache kommen".

Nun sehen wir plötzlich, wie sich die Schwierigkeit hebt: auch in dem Gesichte Kap. 3 nimmt der Prophet einen Standort vor 519 ein, und zwar noch vor der Zeit, da Serubbabel (aus Babylon) ins Land gekommen ist, weshalb hier denn überhaupt Josua der ausschliessliche Repräsentant der Gemeinde ist (anders als 4, 14). Er und seine Gefährten, die konventikelartig zusammenwohnen (vgl. 2 Reg. 4, 38; 6, 1), sind schon in Jerusalem, sind auch aus Babylon gekommen (vgl. v. 2), aber sie sind erst „Männer des Vorzeichens" dafür, dass bald ein Grösserer, Serubbabel, kommen wird. Auch mit jenen Worten hat man bis jetzt nie etwas Rechtes anzufangen gewusst (vgl. Nowack z. St.). מֹפֵת ist das Vorzeichen dafür, dass eine göttliche Zusage ein-

trifft vgl. bes. Jes. 8, 18. So werden die zuerst mit Josua Zurückgewanderten als Vorzeichen der Erfüllung der Weissagung aufgefasst, dass auch der verheissene Davidide (und mit ihm natürlich ein weiterer Teil des Volkes vgl. hernach) ins Land kommen soll. Ja, auch den Übergang von v. 7 zu 8 lernen wir nun erst verstehen. Dort ist Josua die Herrschaft über den Tempel verheissen. Aber ein solcher ist ja noch gar nicht da. Daher sagt eben v. 8 aus, dass Gott nun den Tempelerbauer wird ins Land kommen lassen. Und damit finden wir, denke ich, auch den so lange (auch von uns selbst Serubb. S. 23 ff.) schmerzlich gesuchten Schlüssel zu v. 9. Sobald Serubbabel, der Tempelerbauer, ins Land kommt, soll dem Josua der Stein mit den 7 Augen d. i. die Bestallungsurkunde zum Hohenpriester des neuen Tempels ausgefertigt und eingehändigt werden, nachdem sie das Siegel des neuen Statthalters erhalten hat. Damit beginnt dann wirklich die Periode, in der das Land entsündigt daliegt und die Natur ihren reichsten Segen, den Segen der messianischen Zeit der neuen Gemeinde hergibt. Auch in v. 10 wird das als zukünftig hingestellt, was nach Hag. 2, 19; Sach. 8, 11 ff. seit dem Tage der Tempelgründung bereits eingetreten ist.

Kurzum, wir sehen, das 3. Kapitel erhält mit einem Male einen klaren und geschlossenen Sinn, sein Thema ist die Gründung und Entsündigung der neuen (messianischen) Gemeinde, sein Zentrum die Bestallung Josuas zum Hohenpriester für das durch den neuen Statthalter neu zu gründende Heiligtum, und der Schlüssel zu seinem Verständnis eine Zurückversetzung des Propheten aus seinem historischen Standorte im Jahre 519 in die Zeit, da erst Josua allein ins Land gekommen war, Serubbabels Heimkehr noch bevorstand. Die beste Bestätigung für die Richtigkeit dieser unserer Deutung liefert der Umstand, dass auch nach Hag. 2, 10—19; Sach. 8, 10—13 die alte Sündenschuld mit der Grundlegung des Jahres 520 gehoben ist. Das wird hier als erst kommend geschaut.

Exkurs: Der „Stein mit den 7 Augen“ bei Sacharja zählt bekanntlich zu der Klasse der schlimmsten cruces interpretum. Ich habe mich Serubb. S. 24 ff. faut de mieux der Deutung Wellhausens auf einen Edelstein mit sieben Facetten, der für das Diadem Serubbabels bestimmt, angeschlossen und

diese sogar auf 4, 6 ff. ausgedehnt. Warum ich letzteres fallen lassen muss, wird unten auseinandergesetzt werden. Aber auch bei 3, 9 regten sich bald wieder Bedenken gegen diese im übrigen beste aller bisherigen Deutungen. Was soll der Stein, bevor das Diadem da ist? War der Name des Kronenträgers überhaupt in einem Edelsteine des Diadems eingraviert? Vor allem aber, wird so nicht plötzlich mit v. 9 f. ganz von der Hauptperson des Gesichtes, von Josua, abgelenkt zu dem, der in diesem überhaupt nicht persönlich auftritt, zu Serubbabel?

Unter dem Druck dieser Bedenken wandte ich mich an Delitzsch in Berlin: babylonische Einflüsse sind sonst ja auch bei Sacharja überall bemerkbar, sollten sie nicht auch hier vorliegen? Es war ein glückliches Zusammentreffen, dass gerade in den Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 4 S. 14 ff. die Bestallungsurkunde eines Nebopriesters zu Borsippa veröffentlicht war. Auf diese machte mich Delitzsch aufmerksam, und diesem seinem Hinweise verdanke ich die Lösung des Rätsels.

Da jene nicht überall als vorhanden vorausgesetzt werden dürfen, so entnehme ich den „Mitteilungen" folgendes. Es handelt sich um eine auf beiden Seiten stark konvexe Tafel aus hartem schwarzem Stein von $15^1/_2$ cm Breite, 22 cm Länge. Sie ist künstlerisch ausgestattet und mit einer Inschrift von 100 Zeilen versehen. Die merkwürdig scharf ausgeführten Abbildungen auf den einzelnen Seiten stellen nach der Inschrift selbst alle die Götter dar, die darüber wachen, dass nie diese Urkunde aufgehoben werden soll. „Wer immer in Zukunft König sein wird oder Grosse von ihm, wer aufstehen und Herrschaft ausüben wird, der fürchte ewiglich das Wort Nanas und Aës und zittere! Wer diese Steintafel mit einem Stein zerstören, im Feuer brennen, im Staub verscharren, ins Wasser werfen, in ein finsteres Haus, wo man nicht sehen kann, hineinbringen oder den geschriebenen Namen auslöschen und den seinigen hinschreiben wird, dessen Nachkommen mögen die Götter, soviele auf dieser Steintafel ihren Platz gefunden, vernichten."

Unter diesen Bildern nun finden wir etwa in der Mitte der schmalen oberen Kante die sieben Augen, neben Mond und Sonne offenbar eine Darstellung der sieben Planeten. Dass jene auf einer jüdischen Bestallungsurkunde verschwinden mussten, ist selbstverständlich. Dagegen kann es uns, wenn wir Sach. 4, 1—3. 10 b — 14 vergleichen, schlechterdings nicht wundernehmen, dass der babylonische Einfluss wenigstens insofern noch nachgewirkt hat, dass man ruhig auf einer Bestallungsurkunde die sieben Augen anbrachte als Symbol dafür, dass Jahwe für alle Zeiten über ihre Gültigkeit wachen werde.

Die Bestallungsurkunde selbst lautet in der Hauptsache folgendermassen: „Die Göttin Nana u. s. w., deren Ausspruch unabänderlich ist, unbeugsam ihr Befehl, die gleich einem barmherzigen Vater freundlich sich zuwendet; und der Gott Aĕ, der Starke, Kraftvolle, der vor ihr einhergeht, der die Aufsicht führt über die Tempel, die Einkünfte festsetzt — sie sahen mit ihren heiteren

Mienen gnädig an den Nabumutakkil, Sohn des Aplu-etir und führten ihn in das Allerheiligste Nebos von Borsippa und gaben ihm zu eigen täglich so und so viel Mehl und Wein, Rind- und Schaffleisch, Fische, Vögel, Gemüse u. s. w. an allen Einkünften des Tempels Ezida, so viele deren sind, gaben sie ihm Anteil, gemäss dem Spruche der Priester, und dass die Ernennung nicht angefochten werde, siegelten sie dieselbe und händigten sie ihm ein für ewig."

Es bedarf nicht vieler Worte, um die Parallelen zwischen dieser Bestallung und der von Sach. 3 zu erkennen. Die feierliche Einführung in das Allerheiligste durch die Gottheit kann allerdings hier noch nicht ausgeführt werden, weil noch kein Tempel steht, aber sie wird in v. 7 b verheissen, die Einkünfte werden ebendort kurz zugesagt. Die Gottheit selbst siegelt die Urkunde (vgl. הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ v. 9 b; jenes geschieht eben durch Eingravierung in den Stein) und händigt sie dann dem Priester aus (נָתַתִּי לִפְנֵי v. 9 a und dazu 1 Reg. 9, 6, wo das Wort sich auch auf Urkunden bezieht; auch diese Handlung geschieht erst in der Vision, weswegen ich oben übersetzt habe „welchen ich hinlege vor" vgl. zu d. Perf. Gen. 14, 22 u. s. w., nicht wie gewöhnlich „welchen ich hingelegt habe"). Endlich folgt jener Urkunde die Aufzählung der bei der Siegelung derselben beteiligten Würdenträger. Die erste Stelle nimmt hier das Stadthaupt von Borsippa ein. Geradeso muss natürlich auf der Josuas in erster Linie der Name des Statthalters Serubbabel zu stehen kommen; daher verstehen wir's, dass v. 9 als Grund von v. 8 eingeführt wird: der als Tempelerbauer kommende neue Statthalter wird als solcher auch dem Josua gemäss göttlichen Willens die Bestallung zum Hohenpriester verschaffen.

Auf die fundamentale Verschiedenheit neben aller Verwandtschaft braucht wohl kaum aufmerksam gemacht zu werden. Der Akt von Sach. 3 bedeutet in erster Linie Freisprechung der Gemeinde von der alten Schuld, Herstellung einer entsündigten, rein vor Gott dastehenden Gemeinde vgl. v. 4 f. 9 b; von dieser sittlich-religiösen Abzweckung finden wir dort natürlich nichts. Aber ich meine, es dürfte nunmehr klar erwiesen sein, woher die äusseren Züge der Vision stammen, geradeso wie bei 4, 1 ff. u. s. w. aus Babylon, und es dürfte endlich jene alte crux interpretum beseitigt sein, indem wir jetzt selbst noch einen ähnlichen Stein mit sieben Augen besitzen, wie Sacharja ihn dem Josua in der Vision hat einhändigen lassen.

6) Eine evidente Bestätigung für die Richtigkeit unsere Auffassung von Kap. 3 und damit der Nachtgesichte überhaupt, liefert endlich 6, 9—15. Nach v. 10 und 11 erhält Sacharja folgenden Auftrag: „Nimm von der Gola, von Heldai, Tobija und Jedaja und gehe an jenem Tage in das Haus Josias ben Zephanja, in das sie gekommen sind von Babel, und nimm Gold und Silber und mache eine Krone." Dass in diesen Versen der

Text leider nicht vollständig intakt, ist sicher; das zweite וּבָאתָ muss natürlich gestrichen werden. Aber ich vermag nicht einzusehen, inwiefern nach Nowack v. 14 zeigen soll, dass das ganze Sätzchen „und komm an jenem Tage“ zu streichen sei und für das בָּאתָ בֵּית ein מֵאֵת einzusetzen. Denn wenn Josia den drei anderen gastliche Aufnahme bei sich gewährt hatte, so war damit schon Grund genug vorhanden, dass auch seiner dankbar gedacht werden sollte, zumal wenn, wie wir gesehen, es sich nur um eine ideale Szene handelt. Ausserdem hat aber Nowack eben auch v. 14 erst — und zwar gewaltsam — ändern müssen; er verschluckt trotz M. T. und LXX das לְחֵן einfach und ersetzt es durch Josia. Ein Schreibversehen kann hier allerdings vorliegen, aber die Annahme ist dann doch die natürlichste, dass das ולחן einfach steht für לחן ולבן, dass also nur das ו verschoben ist. So aber werden auch hier jene drei von Josia eigenartig unterschieden.

Übrigens wird man die Möglichkeit ins Auge zu fassen haben, dass der Relativsatz in v. 10 ursprünglich hinter dem בַּיּוֹם הַהוּא stand, welches sonst einigermassen auffällig ist, und wäre dann das zweite בָּאתָ aus einem ursprünglichen בו verdorben. Dann wäre also zu übersetzen: nimm von —, und gehe an demselben Tage, an dem sie von Babel gekommen sein werden, in das Haus Josias und nimm u. s. w. Noch wahrscheinlicher aber ist das „welche gekommen sind aus Babel“ von seiner ursprünglichen Stelle am Schlusse von v. 10 a unpassend an den Schluss von v. 10 b geschoben von einem, der wusste, dass Josia auch — in Wirklichkeit aber lange zuvor — aus Babylon gekommen sei, und fürchtete, dies möchte ignoriert werden. Doch wir geben gerne zu, dass hier völlige Sicherheit nicht zu erlangen ist.

Als was haben wir nun die genannten Männer zu beurteilen? Man sagt fast allgemein, als Abgesandte der noch in Babylon zurückgebliebenen Gefangenen, die der Muttergemeinde Geschenke überbringen sollten. Indes stellt man sich doch wohl bei dieser Deutung die Stimmung der damaligen Juden etwas naiv vor, wenn man annimmt, dass dieselben den Gesandten in jener fieberhaft erregten Zeit etwa wieder gestattet hätten nach Babylon

zurückzukehren. Auf alle Fälle muss man an solche denken, die nun auch in Palästina bleiben wollten. Zweitens hat mit Recht Hoonacker darauf aufmerksam gemacht, dass wenn dieselben Geschenke von der babylonischen Gola überbracht hätten, dastehen müsste: nimm *das* Silber und *das* Gold, bezw. von *dem* Silber und *dem* Gold, nicht aber einfach: nimm Silber und Gold. Offenbar wird also diesen Männern aus ihrem eigenen Besitztum etwas entnommen, was übrigens v. 14 nur bestätigt. Den Überbringern von Geld, das andere gestiftet haben, wird doch kaum ein Ehrendenkmal gewidmet. Mindestens müsste man in jenem Falle in v. 10 statt des בָּאוּ ein ausdrückliches הֵבִיאוּ erwarten. Drittens steht überhaupt von einer Gesandtschaft aus Babylon kein Wort im Texte, vielmehr werden, wie das parallele מֵאֵת v. 10 zeigt, die drei Männer selbst als die Gola bezeichnet. Das einzig sichere Resultat dürfte also zunächst dies sein, dass hier drei aus Babylon heimgekehrte Männer bezw. ihre Familien genannt werden, die soeben in Jerusalem angekommen sind, wieder ansässig werden wollen und für einen religiösen Zweck steuern. Dass in v. 11 dem Sacharja der Befehl gegeben wird *eine* Krone, nicht Kronen anzufertigen, dürfte jetzt fast allgemein anerkannt sein, v. 12 und noch mehr v. 14 bestätigt es evident.

In v. 11 b erhält Sacharja den Auftrag, die Krone auf das Haupt des Hohenpriesters Josua zu setzen. Hier zeigt sich, wie vorsichtig man vielfach mit Konjekturen sein muss. Es galt in letzter Zeit fast als unwissenschaftlich, diesen Text einfach stehen zu lassen. Entweder man schob am Schlusse „und auf das Haupt Serubbabels“ ein oder ersetzte den Namen Josuas durch diesen oder strich endlich die ganze Vershälfte, alles nicht nur in offenbarem Widerspruch zum M. T., sondern auch zur LXX. Uns erklärt sich der Text nun wieder aufs einfachste: Josua wird die Krone aufs Haupt gesetzt als dem Vertreter der Gemeinde vgl. 3, 2 ff. Serubbabel ist überhaupt noch nicht im Lande, aber die symbolische Handlung bedeutet gerade, dass die Gemeinde der teils einstmals Zurückgebliebenen, teils mit Josua Zurückgekehrten nun ein gekröntes Haupt erhalten wird. Die folgenden Verse werden uns das bestätigen, ich möchte nur noch

darauf aufmerksam machen, dass nicht gesagt wird, Sacharja solle sich in das Haus Josuas begeben, dass dieser vielmehr auch in dem Josias zu wohnen scheint und dass wir mithin in diesem den Sitz des Konventikels von 3, 8 zu sehen hätten.

In v. 12 und 13 erfolgt nun wie in Kap. 3 die Ankündigung, dass Serubbabel ins Land kommt. Ich habe schon Serubb. S. 23 f. darauf aufmerksam gemacht, dass der Sinn des וּמִתַּחְתָּיו יִצְמָח in direkter Anspielung auf das זְרֻבָּבֶל nur sein kann: er wird aus seinem Boden (nicht mehr aus Babel) sprossen vgl. 2. Sam. 7, 10; Jes. 46, 7; Ez. 17, 5 f. (זֶרַע הָאָרֶץ!), auch Jes. 4, 2. v. 13 zeigt, dass das erste „und er wird den Tempel bauen“ zu streichen ist. v. 13 a kündigt zunächst nachdrücklich an, dass Serubbabel den Tempel Jahwes erbauen werde. Dies וְהוּא ist neben 3, 8 das zweite Argument, welches Orelli (Theol. Litteraturblatt 1900) gegen meine Identifizierung des Zemach mit Serubbabel geltend gemacht hat: es indiziere einen Gegensatz. Jawohl, aber nicht des Zemach zu Serubbabel, sondern zu allen jetzt schon im Lande Befindlichen: er, der Zemach-Serubbabel wird es endlich sein, der den Tempel erbaut. v. 13 b verkündet ihm fürstliche Ehren, Aufrichtung des alten davidischen Thrones. In v. c ist offenkundig, wie das שְׁנֵיהֶם zeigt, ein יְהוֹשֻׁעַ ausgefallen; auch diesem werden seine Prärogative gesichert, und Friede wird zwischen beiden Machthabern proklamiert. Offenbar zittert hier noch die Befürchtung von Kollisionen nach, die den Propheten beseelte, bevor der neue Machthaber ins Land kam, die sich nunmehr aber als unbegründet erwiesen hat.

In v. 14 werden ähnlich wie 3, 8 die Spender des Metalls als „Männer des Vorzeichens“ aufgefasst. Wie זִכָּרוֹן zunächst Gedächtnis, dann Gedächtniszeichen bedeutet vgl. Ex. 13, 9; Jes. 57, 8, so חֵן zunächst Gunst, dann Gunstzeichen, glückliches Omen. Handelte es sich um einen wirklichen Vorgang, so wäre selbstverständlich die Krone für Serubbabel reserviert, sie ist ein Gegenstück zu den 30 Sekeln 11, 13.

In welchem Sinne dieselbe aber Gunst- und Gedächtniszeichen für die genannten Männer sein soll, sagt erst v. 15. Es liegt eine ganz bestimmte Abzielung vor, und gehören die beiden Verse engstens zusammen. Diesen Zusammenhang hat vor allem

Keil richtig erkannt. Auch die in v. 14 befohlene Handlung hat wie die in v. 11 symbolische Bedeutung: das Niederlegen der wohl mit den Namenszügen der vier Männer versehenen Krone im Tempel ist eine Weissagung darauf, dass Ferne kommen und den Tempel Gottes bauen werden. Dass diese Auffassung des Zusammenhanges richtig ist, beweist der Umstand, dass dann erst die Worte folgen „und ihr sollt erkennen, dass Jahwe mich zu euch gesandt hat"; es muss also auch mit diesem Verse sich eine Weissagung erfüllen, und dann natürlich nur die durch Niederlegung der Krone im Tempel zum Ausdruck gekommene. Wir sahen schon, dass es sich bei den „Fernen" um exilierte Juden handelt; im Kontexte von v. 13 kann nicht zweifelhaft sein, dass aus Babylon Heimkehrende gemeint sind; die drei Männer sind Typen für eine weitere und grössere Rückkehr solcher. Ja, man wird die Frage nicht unterdrücken können, ob nicht vielleicht gerade jene drei die erste Kunde von dem Kommen Serubbabels aus Babylon mitgebracht haben, oder besser, da offenbar nur eine ganz kurze Zeit zwischen ihrer Ankunft und der Serubbabels liegt, ob sie nicht die Spitze der heimkehrenden Gola dieses gebildet haben. Sie haben die neue Bewegung, von der v. 15 redet, eingeleitet.

Obwohl wir also zugeben, dass die beiden ersten Verse immer noch nicht ganz durchsichtig sind, dürfte im übrigen nun der Abschnitt ein überraschendes Licht erhalten haben. Sein Thema ist: das Land bekommt ein gekröntes Haupt, der Davidide kehrt zurück, er wird Exilierte mit sich bringen und zusammen werden sie den Tempel bauen. Josua und Heldai samt Genossen sind Typen einer glänzenden, unmittelbar bevorstehenden Zukunft. Abermals ist der Standort Sacharjas mindestens vor dem September 520.

Bevor wir nun dazu übergehen, die geschichtlichen Resultate aus dem Nachgewiesenen zu ziehen, halten wir uns für verpflichtet, zunächst auf Grund desselben eine kurz zusammenfassende Übersicht über den wechselnden Standort zu geben, den Sacharja in seinen Nachtgesichten einnimmt. Denn weil Hoonacker die von uns unter 5) und 6) gefundenen Argumente nicht beachtete, so hat er falsch generalisierend einfach das babylo-

nische Exil als den Standort bezeichnet, ist aber infolgedessen auch zu falschen historischen Resultaten gelangt.

Dass der Zeitpunkt der Niederschrift und Veröffentlichung der Nachtgesichte wirklich, wie 1, 7 sagt, in den Februar 519 fällt, kann nicht zweifelhaft sein, obwohl wir auf Grund des Erörterten erst jetzt ganz verstehen können, wie seiner Zeit Eerdmann (Theol. Tijdschrift XXIX 1895) dazu kam, dieselben einfach in das Jahr 537 zu verlegen. Auch abgesehen von der Überschrift werden wir gleich finden, dass doch auch wieder 3, 1 ff.; 4, 6—10, 14; 6, 13 b der in derselben angegebene Zeitpunkt durchleuchtet. Die Lösung des Problems ist eine schwierigere, feinere.

1, 8—2, 17 d. i. in den drei ersten Gesichten nimmt der Prophet seinen Standort zunächst im babylonischen Exil, und zwar kurz bevor die Erlösungsstunde schlägt. Noch ist die Erde ruhig, die sehnsüchtig erwartete Völkererschütterung (vgl. Jes. 41, 5) nicht eingetreten. Der Engel erinnert Jahwe daran, dass sein Zorn nun schon 70 Jahre währe, es ist runde Zahl (vgl. das כַּמֶּה 7, 3), doch wohl von 606 an gerechnet. Der angelus interpres aber kann dem Propheten in Beantwortung jener Klage, die auch die seine ist, tröstliche Worte (vgl. Jes. 40, 1 ff.) verkünden: Jahwe eifert für Zion, wird nach Jerusalem zurückkehren, woselbst der Tempel wieder erstehen soll. Das zweite Gesicht, auf demselben Standorte empfangen, verkündet den Untergang der babylonischen Weltmacht. Das dritte proklamiert den Wiederaufbau Jerusalems, doch ohne Mauern. Hier schimmert die geschichtliche Erfahrung deutlich durch. Dass der Bau der Mauern thatsächlich nach 538 von den Nachbarn gehindert war, wird hier auch dem göttlichen Ratschlusse eingereiht. Er selbst hat gewollt, dass Jerusalem frei daliegen soll, er selbst wollte Mauer sein. So haben sich die Propheten zu der abnormen That entschlossen, mit dem Tempelbau von neuem zu beginnen, ohne die Stadt zuvor durch Mauern zu schützen. In 2, 10 ff. wird der Rahmen durchbrochen, lebhaft versetzt sich der Prophet v. 10—13 in den Augenblick zurück, da Babylon fällt und die Stunde der Erlösung für die Gefangenen schlägt. In v. 14—17 wird nochmals angekündigt, dass Jahwe nun nach Zion kommen,

von neuem Besitz von Stadt und Land nehmen will, wobei viele Völker sich Juda anschliessen. Schon hat er sich von seiner heiligen Wohnung aufgemacht, die Rückkehr beginnt.

Dass der Standort des Propheten in diesen 2 Kapiteln stellenweise direkt noch Babylon ist, ist klar. Ich glaube aber dafür sogar noch 2 äussere Argumente erbringen zu können. Ich vermute nämlich zunächst, dass Sacharja selbst uns 1, 8 noch ganz ausdrücklich sagt, dass er sich beim Empfang des ersten Gesichtes geistig in Babylon befindet. Er sieht den Reiter auf rotem Rosse stehen „zwischen den Myrten, welche in der Meerestiefe“. Man sucht diesen Ort gewöhnlich in der Nähe Jerusalems, sicher vergeblich. Die Meerestiefe ist einfach wie alle die Ausdrücke, die wir in Studie I gesammelt haben, Land der Finsternis, Wüste, Meereswüste u. s. w. allegorische Bezeichnung für das Exil, in erster Linie für das babylonische. Das zeigen manche Psalmstellen, wo wir das Wort finden vgl. Ps. 68, 23; 69, 3. 16; 88, 7 u. bes. Jona 2, 4. 5. Und was die „Myrten“ anbetrifft, so erinnere ich daran, dass Israel dieselben wahrscheinlich gerade in Babylon kennen gelernt hat vgl. Jes. 41, 19 (Dillmann z. St.); 55, 13; Neh. 8, 15. Mit 2, 5 ff. haben wir uns dann offenbar den Propheten nach Jerusalem versetzt zu denken; dazu stimmt auch der Ausdruck „Land des Nordens“ 2, 10. Aber v. 14—17 scheint er nochmals in Babylon zu sein. Denn — und das ist das zweite Indiz — darauf führt die Ausdrucksweise in 2, 16: Jahwe wird Juda als sein Eigentum in Besitz nehmen auf dem *heiligen Lande*; danach denkt der Verfasser sich ausserhalb dieses stehend.

In Kap. 3, dem vierten Gesichte, ist der Standort offenbar ein anderer. Der Prophet ist in Jerusalem, und zwar zu einer Zeit, da der Hohepriester Josua mit Genossen bereits zurückgekehrt ist, die Rückkehr Serubbabels aber erst erwartet wird. Thema des Gesichtes ist die Ankündigung der Begründung der neuen messianischen Gemeinde durch Entsündigung ihres zurückgekehrten Repräsentanten und Einsetzung desselben zum Hohenpriester über den neuen Tempel, vermittelt durch den zu diesem Zwecke aus Babylon kommenden Serubbabel.

In 4, 1—5. 10 b—14, dem fünften Gesicht, nimmt der Pro-

phet einen etwas späteren Standort ein, hier wird ein Fortschritt in der Zeit durch v. 1 auch äusserlich zum Ausdruck gebracht. Serubbabel ist bereits im Lande, er wie Josua haben ihre spezifische, gottgewollte Berufssphäre in dem neuen Gemeinwesen inne. Thema des Gesichts ist: beide stehen in gleicher Weise unter der schützenden Obhut Jahwes, des Allsehers, ja, sie sind förmlich in die Sphäre der himmlischen Geisteswesen aufgenommen. v. 6—10 a erfordern hernach eine gesonderte Besprechung.

In Kap. 5, dem sechsten und siebenten Gesicht, wird der Prophet am weitesten zurückversetzt, nämlich in die vorexilische Zeit. v. 1—4 geht eine Fluchrolle über das ganze Land hin und v. 5—11 wird die Bosheit desselben nach Babylon gebracht. Schon das letzte Moment und das sich unmittelbar daran anschliessende achte Gesicht mit der Ankündigung des Zorngerichtes über Babel hätte davor warnen müssen, diese beiden Gesichte auf eine im Jahre 519 noch zukünftige Zeit zu beziehen, ganz abgesehen davon, dass man in diesem Falle auch wieder wie in Kap. 3 irgend eine Verknüpfung der Läuterung mit dem Tempelbau erwarten würde. Der entscheidende Beweis scheint mir aber in v. 3 zu stecken, wo zu lesen ist: מִזֶּה כַּמָּה vgl. 7, 3 und zu übersetzen: denn jeder Dieb ist von jetzt an (schon) wer weiss wie lange straflos geblieben und jeder Meineidige straflos. (Vgl. zu נִקָּה 1 Sam. 26, 9; Ex. 21, 19 und zu dem rückwärts blickenden מִן Hag. 2, 15. 18. So in der Hauptsache auch Wellh. u. Now.) Kann Sacharja aber so von seinem Standorte im Jahre 519 aus sprechen? Damit hätte er sich selbst vgl. 8, 10 und Hag. 2, 15 ff. direkt widersprochen. Er ist vielmehr zurückversetzt in die vorexilische Zeit. 1, 3 ff.; 7, 7 ff. zeigen, wie sehr er sich auch sonst mit den Sünden dieser beschäftigt hat vgl. 3, 1 ff. Er sieht nun, wie das Exil als ein notwendiges Läuterungsgericht kommen musste, die ganze Gottlosigkeit musste nach Babylon geschafft werden. In Palästina sammelt sich daher jetzt die von Sünden gereinigte Gemeinde vgl. Kap. 3.

6, 1—8, das achte Gesicht, schliesst sich eng an das Vorhergehende an; der Standort ist nun abermals der exilische. Das Thema ist: das stärkste Zornesgericht wird sich über Babel

entladen, eben weil dort nun alle Bosheit angesammelt ist. In v. 9—15 endlich befindet sich der Prophet wieder in der Zeit, da bereits eine bezw. zwei Golen in Jerusalem sind; eine weitere, unter Serubbabel, die den eigentlichen Anstoss zum Tempelbau geben wird, wird noch erwartet. Die Ankündigung dieses durch den Statthalterkönig auszuführenden Werkes bildet das Thema.

So sehen wir, wie Sacharja in den Nachtgesichten hin und her geführt wird durch die letztverflossenen 20 Jahre, ja einmal, in Kap. 5, wird er noch weiter zurückversetzt. Aber, wo er auch seinen Standort erhält, immer wird von ihm aus sein Blick in die Zukunft gerichtet, sowohl in die, die jetzt (im Jahre 519) schon als Vergangenheit hinter ihm liegt, wie in die, die sich auch jetzt noch vor ihm dehnt vgl. z. B. 2, 14 ff. Daher bietet er uns nicht einfach als Weissagung dargestellte Vergangenheit, aber ebensowenig reine Weissagung, sondern engstens verknüpft er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und stellt sie dann als einen gottgewollten zukünftigen Organismus dar; das, was nun wirklich schon eingetroffen ist, gilt immer als Vorstufe und Vorzeichen des noch Ausstehenden. Das ist die Eigenart dieser 1, 8 als Nachtgesichte eingeführten Kapitel, die damit eine Vorstufe der späteren Apokalyptik bilden. Es hat sich in Exegese und Geschichtsforschung bitter gerächt, dass man das „bei der Nacht“ fast ignoriert und immer gemeint hat, man hätte es hier mit einfachen Visionen, wie die eines Jesaja, Amos oder Ezechiel waren, zu thun. Schon in dem Ausdruck liegt, dass auch die Zurückführung in die frühere Geschichte zu dem Begriffe gehört, wie die Rückerinnerung zu den Träumen.

Der Unterschied zwischen Nachtgesicht und Apokalypse ist eigentlich nur der, dass diese Jahrhunderte durchwandert, während der Seher in jenem nur einige Jahre bezw. Jahrzehnte zurückgeführt wird; ausserdem allerdings der, dass die später gebräuchliche Pseudonymität noch verschmäht, sondern klar gesagt wird, wann und von wem die Gesichte geschaut wurden. Schon oft hat man den Sacharja wegen der Eigentümlichkeit seiner Visionen (wegen des Phantastischen, Eschatologischen, der Engelspekulation und der Abhängigkeit von den alten Propheten) als den Anfänger der alttestamentlichen Apokalyptik bezeichnet. Aber

merkwürdigerweise hat man noch nie das eigentliche Wesen derselben bei ihm entdeckt, ich meine das, was Delitzsch (Daniel in Herz. R.-E.) richtig folgendermassen bezeichnet hat: ein Geschichtstableau in visionärer Gestalt, welches sich dadurch von der reinen Prophetie unterscheidet, dass es auch Vergangenes und seinem religiös-sittlichen, heilsgeschichtlichen Wesen nach Durchschautes als Grundierung des Zukünftigen in das Ganze seiner Zukunftsgemälde aufnimmt; ähnlich Stade (Geschichte II S. 212): Die Apokalyptik sieht sich veranlasst, bekannte Vergangenheit künstlich zur geweissagten zu machen. Während also, wie Gunkel (Schöpf. u. Chaos S. 186 ff.) richtig ausführt, bei den anderen Apokalypsen, den pseudonymen Geschichtsweissagungen die Absicht massgebend ist, durch solche eklatant erfüllte Weissagungen den Seher zu beglaubigen, will Sacharja durch Aufnahme derselben in seine Nachtgesichte sich selbst ein solches Certifikat verschaffen, wie ja denn auch überall bei ihm dies ängstliche Bestreben hervortritt vgl. 2, 15; 4, 9; 6, 15, der beste Beweis dafür, dass die alte Prophetie dahin ist.

Und noch auf ein anderes interessantes Moment der Verwandtschaft möchte ich hinweisen. Es ist die Sitte der späteren Apokalypsen, da, wo sie Objekte oder Personen der Gegenwart, die infolgedessen allen Zeitgenossen bekannt sind, von einem Seher der Vorzeit als zukünftig weissagen lassen, äusserlich sehr einfache, aber in Wirklichkeit gerade absichtlich geheimnisvolle Bezeichnungen und Namen zu gebrauchen wie die Stadt, der Berg, das Meer, das Weib, die Hure, das Scheusal, der Mensch u. s. w. Besonders gerne entlehnen sie diese altprophetischen Schriften vgl. die aus dem Jeremiabuche entnommenen Anspielungen eines Daniel (Böhmer: Reich Gottes und Menschensohn im B. Daniel S. 35 f.). Und die Ansätze dazu finden wir wiederum bereits beim Sacharja. Er vermeidet gerne das Wort Babylon 2, 11, er spricht lieber geheimnisvoll vom Lande des Nordens 2, 10; 6, 8 oder Sinear 5, 11; er nennt nicht den Serubbabel, wo er von ihm als einem noch Zukünftigen spricht, sondern er spricht von dem „Spross“ 3, 8; 6, 12, einer Bezeichnung, die er ebenfalls dem Jeremiabuche 23, 5 entnommen hat. Wir können von Glück sagen, dass er uns in dem Ab-

schnitt 4, 6—10 selbst deutlich gesagt hat, wen er meint, dass er die geheimnisvolle Redeweise noch nicht so konsequent durchführt, wie es nachher Sitte geworden ist. Sonst würde man wohl bis auf den heutigen Tag noch nicht hinter das Geheimnis gekommen sein, wen er eigentlich an jenen beiden Stellen gemeint. Thatsächlich haben infolgedessen ja auch Jahrhunderte geglaubt, er rede von einem zukünftigen Messias, und wir haben gesehen, dass noch heutzutage manche Forscher, weil das apokalyptische Wesen der Nachtgesichte nicht durchschaut war, daran unter Annahme eines heillosen Selbstwiderspruches bei Sacharja festhalten. Nunmehr dürfte aber der Schleier von dem Geheimnis definitiv gehoben sein.

So ist es denn, ganz abgesehen von dem eminent wichtigen Resultate für das uns hier speziell beschäftigende Problem von hohem Interesse, dass wir bei dieser Gelegenheit, ich möchte sagen, Zeugen der Geburtsstunde der alttestamentlichen Apokalyptik werden, jener Erscheinung, die nun in den Jahrhunderten der Geschichte der jüdischen Gemeinde eine so grosse Rolle spielen sollte. Wir sehen nun erst klar, dass dieselbe ein integrierender Faktor des Judentums überhaupt, dass sie nicht erst ein Produkt der makkabäischen Zeit ist.

Exkurs: Es erübrigt zum Schlusse noch eine gesonderte Besprechung von 4, 6—10a, eines Abschnittes, der zu den schwierigsten in 1, 7—6, 15 gehört, der sich auch eigenartig von der Umgebung unterscheidet und den wir deswegen bis jetzt absichtlich zurückgestellt haben. Schon die Stellung desselben ist eine unsichere.

Bereits seit längerem ist erkannt, dass der gegenwärtige Platz unmöglich der originale ist. Jetzt sprengt der Abschnitt das fünfte Gesicht in einfach unerträglicher Weise. v. 10b ist unmittelbar die Antwort auf die Frage in v. 5, während v. 6—10a gar nichts mit derselben zu thun haben. Ich habe Serubb. S. 25f. die Vermutung ausgesprochen, dass der Abschnitt von Hause aus zwischen 3, 9 und 10 stand. Dabei liess ich mich leiten von der durch Wellhausen angeregten Anschauung, der Stein von v. 9 sei ein Edelstein für die Krone von Kap. 6; ich suchte dieselbe konsequent weiterzuführen. Dieser Vermutung haben wir nun aber selbst bereits den Boden entzogen durch eine richtigere Deutung von 3, 9 und durch Nachweis des geschlossenen Zusammenhanges zwischen 3, 9 und 10. Ausserdem sprechen gegen unsere damalige Auffassung besonders folgende zwei Argumente: a) Die Deutung von 4, 7b auf das Herausführen des Edelsteines zum Kopfe ist unnatürlich, da

jener allein nicht herausgeführt wird und ausserdem statt des הוֹצִיא ein anderes Verb erwartet würde. b) 4, 10 b muss doch zu dem Gesichte von Kap. 4 gehören, da man in erster Linie eine Erklärung der sieben Leuchten erwartet, kann sich also nicht auf den Stein von 3, 9 beziehen, so gewiss auch ein sachlicher Zusammenhang besteht, indem beide Male ein (babylonisches) Symbol für den Allseher vorliegt.

Welches ist aber dann der ursprüngliche Platz des Abschnittes? Wellhausen, Nowack u. a. stellen ihn unmittelbar hinter Kap. 4. Aber dagegen ist geltend zu machen, dass 5, 2, wo der angelus interpres redend eingeführt wird, ohne aber genannt zu werden, uns zu der Annahme zwingt, dass er unmittelbar zuvor auch geredet habe, was 4, 6—10 a nicht geschieht, m. a. W., dass von jeher sich 5, 1 unmittelbar an 4, 14 anschloss. Dann bliebe nur noch der Platz zwischen Kap. 3 und 4 übrig. Sachlich wäre dagegen nichts einzuwenden, 4, 6—10 a würde sich inhaltlich vorzüglich an Kap. 3 nach unserer Deutung anlehnen; der nun im Lande vorausgesetzte Serubbabel erhält seine auf den Tempelbau bezügliche Verheissung, der in Kap. 3 als der Zweck seines Kommens hingestellt war, und 4, 14 würde daher passend auf die beiden Ölssöhne hingeblickt. Dennoch habe ich hiergegen das formale Bedenken: wie kommt dann der Abschnitt an seinen jetzigen ganz verfehlten Platz?

Und so werden wir auf die Vermutung hingedrängt, dass er sich von Hause aus gar nicht in dem fortlaufenden Texte befunden hat, sondern an den Rand, und zwar wohl auf den unteren der Rolle geschrieben war. In dem ursprünglichen Gesichte von Kap. 3 ist Serubbabel ja noch gar nicht im Lande gegenwärtig, und visionär geschaut hat Sacharja in Bezug auf seinen Bau nichts, aber seinen göttlichen Auftrag und seine Verheissung sollte doch auch er bei der Publizierung des Gesichtes direkt empfangen. Daher dürfte Sacharja gleich bei der ersten Niederschrift von Kap. 3 und 4 diesen Passus am Rande nachgetragen haben. Diese Vermutung wird noch dadurch bestätigt, dass in 4, 6—10 a von dem angelus interpres überhaupt nichts zu bemerken ist und dies eben, weil überhaupt nichts gesehen, sondern nur gehört wird. Besteht insofern eine nähere Verwandtschaft mit 6, 9—15, so ist doch der Unterschied wieder der, dass hier Sacharja wenigstens den direkten Auftrag zu einer symbolischen Handlung erhält, 4, 6 ff. aber lediglich Gottesworte. So kommt es denn auch, dass uns sonst in 1, 7—6. 15 Serubbabels apokalyptischer Name Zemach begegnet, 4, 6 ff. aber sein historischer. Die Sache ist also die: sachlich gehört dieser Abschnitt nicht zu den Nachtgesichten, Sacharja hat das, was er hier schreibt, nicht in dem visionären Zustande wie das sonstige vernommen, wohl aber gehört derselbe litterarisch zu jenen; der Prophet hat ihn gleich bei der Publizierung Kap. 3 (am Rande) beigefügt. Aber spätere Abschreiber haben den Zusammenhang nicht mehr durchschaut und den Abschnitt da untergebracht, wo das Ende der Seite der Rolle mit der Anmerkung zusammenstiess d. h. am Schlusse von 4, 5 und ihn so an falscher Stelle in den Text gezogen.

Wenden wir uns nun in Kürze der Erklärung des Abschnittes zu, um, so weit es noch geht, auch ihn fruchtbar zu machen für das uns beschäftigende historische Problem. Die eigentliche Schwierigkeit bildet auch hier die Erklärung der beiden Steine in v. 7 und 10. Handelt es sich um einen und denselben oder um zwei verschiedene? Ist der in v. 7 der Grund-, der Eck- oder der Giebelstein?

Drei Einwände habe ich gegen jede dieser drei Deutungen in ihrer bis jetzt vorgetragenen Form zu erheben: a) Dieselben setzen sich über das הָ vor אֶבֶן wie über das ־ָה an ראשׁ zu leicht hinweg. b) Das הוֹצִיא erklärt keine befriedigend; man weiss nicht: woraus? und hat nach dem Kontexte doch immer zuerst das Gefühl: aus dem Berge. c) Aber eben mit diesem Berge findet man sich zu leicht ab. Der Berg der Schwierigkeiten ist doch wohl eine zu moderne Vorstellung, die auch durch Jes. 40, 4; 49, 11 nicht gerechtfertigt ist, denn hier hat sie einen lokalen Entstehungsgrund. Die Deutung auf die Weltmacht hat allerdings in Jer. 51, 25 f. eine Analogie und muss deshalb als möglich zugegeben werden, aber vergleicht man v. 7 a mit b, so kann man sich in diesem Falle wirklich nicht dem Eindruck eines parturiunt montes etc. verschliessen.

Die Kontroverse nun, ob Grund-, Eck- oder Giebelstein, wird jetzt fast einstimmig zu gunsten des letzteren entschieden. Dabei aber kann man doch nie das Bedenken unterdrücken, dass sonst der Giebelstein gar keine Rolle bei den altisraelitischen Bauten spielt, von der wunderlichen Deutung, die sich so für v. 10 ergeben würde, wo entweder (bei der Übersetzung Bleistein) viel weniger gesagt wäre als in v. 7 oder aber (bei Identität der beiden Steine) Serubbabel als Träger des Giebelsteines erschiene, ganz abgesehen. Indes als entscheidendes Argument für diese Deutung wird immer das angeführt, dass nach v. 9 der Grundstein ja bereits gelegt sei. Diese Behauptung wird es zunächst zu prüfen gelten. Alles sonst, was uns in diesem Abschnitte begegnet, ist futurisch v. 9 b offenkundig, aber auch die Perfekta in v. 7 und 10 sind mit Recht immer für Perfecta prophetica gehalten. So bleibt als präterital nur das יִסְּדוּ v. 9 a übrig. Da wir nun von einer Untersuchung herkommen, die uns dargethan hat, dass sonst ausnahmslos in 1, 7—6, 15 die Ereignisse des Jahres 520 noch als zukünftig dargestellt werden, so werden wir besonders geneigt sein, auch hier die Frage aufzuwerfen, ob nicht auch jene eine Form futurisch gedeutet werden könne, womit dann der ganze Abschnitt sich harmonisch in den Rahmen der Nachtgesichte einfügen würde. Und thatsächlich glaube ich diese Frage bejahen zu dürfen, damit aber den richtigen Weg zur Deutung des ganzen Passus gefunden zu haben.

Allgemein hält man das יִסְּדוּ für das Perf. Piel von יָסַד. Könnte es aber nicht auch ein Imperfektum Qal sein, gebildet wie die Imperfekta von יָצַב, יָצַג, יָצַר, יָצַת, oder um eine nähere Parallele zu nennen, wie das von יָסַר Jes. 8, 11? Ich weiss wohl, dass sich mit Sicherheit jenes sonst nicht nachweisen lässt, aber das wäre doch nur beweiskräftig, wenn sonst einmal ein anders

gebildetes Imperf. Qal gebraucht wäre. Das ist aber nicht der Fall. Und nun ist zu beachten, dass beim Infin. Qal von יְסַּד 2 Chron. 31, 7 thatsächlich auch das ס geschärft ist, dass auch in Jes. 28, 16 ein Imperfektum viel mehr am Platze wäre, als das Perf. Pi., vgl. auch מוּסָּד ebendaselbst. So glaube ich dafür eintreten zu können, dass in v. 9 b erst angekündigt wird, Serubbabel würde den Grundstein zum Tempel legen, und damit erhalten wir die Möglichkeit, auch die von der Zukunft handelnde Aussage in v. 7 in der einen oder anderen Weise auf den Grundstein zu beziehen.

Allerdings nicht in der hergebrachten Weise, die eben immer an den eben genannten Mängeln krankt; ich möchte auf eine Deutung aufmerksam machen, die sich mir besonders aus einer Lektüre der babylonischen Bauinschriften ergeben hat. Schon in Kap. II § 2 haben wir gesehn, welche eminente Rolle in dem babylonischen Vorstellungskreise bei den Restaurationen von Tempeln das Auffinden des ursprünglichen Grundsteins und seiner Urkunde bildete. Ohne dies fehlte der Glaube an ein Gelingen und einen Bestand des Baues; war er aber gefunden, so herrschte Jubel und Jauchzen, es war das Orakel, dass der Bau gelingen würde. Man vgl. Keilinschr. Bibl. III 2 S. 59: „Den Tempel, der seit fernen Tagen zu Trümmerhügeln geworden war u. s. w., Marduk liess die 4 Winde ausziehn und entfernte die Erdmassen darin, so dass die Umrisse sichtbar wurden — seine alte Grundsteinurkunde suchte und las ich“ u. s. w. S. 81: „Auf Befehl seiner Herren Sin und Schamasch erhoben sich die 4 Winde, die gewaltigen Regenstürme; der Schmuck, der sich über die Stadt und jenen Tempel gelegt hatte, ward fortgerissen und Forschungen stellte er an und fand den Grundstein von Ibarra“ u. s. w. S. 85: „Zu erreichen den Grundstein von Julbar, als glückverheissendes Orakel und Orakel meiner Sendung und der Festigkeit des Königtums. Drei Jahre lang liess ich ihn suchen — es glänzten meine Mienen“ u. s. w.; S. 93: „Weise Leute suchten da, wo sich gezeigt hatte der Grundstein, und erkannten die Insignien. In einem segensreichen Monat am günstigen Tage gründete ich Ibarra“; S. 101: „Unter Jubel und Freude schichtete ich auf dem Grundstein des Assurbanipal das Fundament auf“, desgl. S. 105, 111. Der Vorgang ist jedesmal derselbe: ist der alte Grundstein in den Trümmerhügeln gefunden, so wird er herausgeholt, mit Öl gesalbt, werden Opfer dargebracht, dann wird er an seine Stelle zurückgebracht und genau auf ihm der neue mit der eigenen Namensschreibung gelegt.

Ist nun nicht wirklich die Annahme sehr naheliegend, dass die aus Babylon heimkehrenden Juden, die sicher ja auch sehr oft zu den Tempelbauten dort verwendet waren, neben anderen babylonischen Anschauungen (vgl. hierüber Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 122—31) auch diese Gebräuche übernommen hatten, falls dieselben nicht überhaupt altsemitisch sind? Und würde nicht eine Anspielung auf diesen Brauch hier vorzüglich in den Zusammenhang passen? Obwohl הָאֶבֶן הָרֹאשׁ mindestens geradesogut Grund-, wie Eck- oder Giebelstein bedeuten könnte (appositionelle Verbindung wie 2 Reg. 25, 18 und

רֹאשׁ in dem Sinne von Anfang wie Gen. 2, 10; Ez. 16, 25; Threni 2, 19; 1 Chr. 16, 7 u. s. w.), so dürfte sich doch eine ganz kleine Textänderung empfehlen, nämlich in הָאֶבֶן הָרִאשֹׁנָה vgl. 1, 4; 7, 7 ff. und zur Sache 1 Reg. 6, 37 bezw. Esra 5, 16. Wir wüssten dann, was wir unter dem grossen Berg zu verstehen hätten, den Trümmerhügel bezw. die Ruine auf dem Tempelberge, die Serubbabel vorfand. Sie sollte vor ihm zur Ebene werden. Wir verstünden nun das „Herausbringen" und verstünden vor allem auch den Jubelruf: Gunst, Gunst ihm. Gott soll seinen Segen auf das gunstverheissende Omen legen.

V. 9 würde bei unserer Deutung des יִסְּדוּ den Gedanken von v. 7 noch einmal aufnehmen und dahin weiterführen, dass Serubbabel den Tempel auch vollenden würde. V. 10 begründet das in einer Weise, bei der allerdings deutlich der historische Standort des Propheten im J. 519 durchleuchtet: „Denn wer immer den Tag kleiner Anfänge verachtet haben wird, die werden mit Freuden den Bleistein in der Hand Serubbabels sehn." Der Verfasser kennt die Gedanken des Volkes von Hag. 2, 3 ff., aber er weiss auch, dass den Zweifeln der Fortgang des Baues folgte. Einen zwingenden Grund den Ausdruck „den Stein, das Blei" anzuzweifeln, wie ich früher selbst gethan habe, vermag ich bei dieser Deutung nicht zu ersehen. Jener ist, wie Amos 7, 7; Jes. 34, 11 (zu der Zusammenstellung vgl. auch Sach. 5, 8) zeigen, ein Gerät, das der Baumeister braucht wie beim Niederreissen, so erst recht beim Aufbauen der Mauer. Das beweist das חוֹמַת אֲנָךְ an der ersten Stelle, welches man ohne Grund angezweifelt hat, der Sinn ist dort: die Mauer war mit einem Lote erbaut, war also von Hause aus gerade; nun aber ergibt die Messung mit demselben, dass überall Versackungen u. s. w. eingetreten sind. Sollte indessen doch an denselben Stein wie in v. 7 zu denken sein, was ja bei der Verwandtschaft von v. 7b und 10a,β als das nächstliegende erscheint, so würde hier an den Grundstein als an den mit dem Insigne des Erbauers versehenen zu denken sein, und wäre zur Erklärung des Ausdrucks „der Bleistein" Job. 19, 23 f. heranzuziehn.

Ich denke, bei unserer Deutung ergibt der Passus 4, 6—10 b einen durchaus einheitlichen Sinn, lehnt sich vorzüglich an Kap. 3 an und fällt vor allem mehr in keiner Weise aus dem Rahmen der ganzen Umgebung heraus. Obwohl er kein Nachtgesicht enthält, wahrt Sacharja insofern die Eigentümlichkeit dieser, als er sich auch hier vor den September 520 stellt, das schon Geschehene mit in die Weissagung aufnimmt und von da aus die Perspektive auf das Gelingen des noch Ausstehenden eröffnet vgl. v. 9b. Das Thema des Passus ist einfach: Serubbabel wird der Tempelgründer und -vollender.

Unsere Deutung ist ein Vorschlag, den wir zu prüfen bitten. Es sei aber zum Schlusse betont, dass das geschichtliche Ergebnis des Abschnittes ganz dasselbe bleibt, mag man nun v. 9a präterial oder, wie wir, futurisch deuten; es bleibt nämlich dies, dass Serubbabel im Jahre 520 thatsächlich den

Grund zum Tempel gelegt hat. Denn es ist kaum zu verstehen, wenn Hoonacker glaubt, durch diesen Vers seine Ansicht stützen zu können, dass Serubbabel bereits im Jahre 538 den Tempel begründet habe. Auch wenn v. 9 a perfektisch zu übersetzen wäre, war denn nicht, nachdem nun 5 Monate seit der Gründung vergangen waren, Grund genug zu einem solchen ermutigenden Worte und zur Scheidung der beiden Thätigkeiten, Gründen und Vollenden?

§ 3. Die Ergebnisse der Nachtgesichte für die Geschichte.

Nunmehr wenden wir uns erst der letzten Aufgabe zu, der Frage: welche Resultate für die Geschichte der Restauration des Judentums ergeben sich aus Sach. 1–6? Es ist ja ohne weiteres klar, dass der Prophet nicht etwa seine Zuhörer die eigene Volksgeschichte lehren will, er verfolgt ganz andere Zwecke. Er will durch die Vorführung der letzten Geschichte als eines im voraus von Gott gewollten Organismus seine Zeitgenossen überzeugen, dass auch die Hoffnungen, die noch ausstehen, realisiert werden, dass vor allem der Tempelbau vollendet, das messianische Reich, das bereits angebrochen, weiteren Fortgang nehmen werde; zugleich soll das schon Eingetroffene das Volk von der göttlichen Mission des Propheten selbst überzeugen. Zu den eigentlichen Propheten gehört Sacharja daher nicht mehr, er schöpft eigentlich nur noch aus den Reden der vorexilischen vgl. 1, 1—7; 7, 4 ff.; 8, 14 ff. und aus der Geschichte vgl. 1, 8—6, 15. Aber er ist ein Heros im zähen Festhalten an den Erwartungen, die besonders Deuterojesaja wachgerufen; er ist davon überzeugt, das von diesem angekündigte Reich Gottes ist bereits da, ist angebrochen mit dem Falle Babels, ist aber in die Erscheinung getreten mit der Grundlegung des Tempels durch Serubbabel. Als er 1, 7—6, 15 veröffentlicht, sind bereits fünf Monate seit diesem Ereignis vergangen, jedenfalls verhältnismässig glückliche Monate, die haben ihn in seiner Gewissheit nur bestärkt. Er begegnet uns nach fast zwei Jahren wieder, und seine begeisterte Überzeugung, ein Glied des messianischen Endreichs zu sein, hält noch immer vor. Freilich will uns wohl dabei die Sorge überkommen: wie wird das enden, wann wird

die herbe Ernüchterung folgen? Doch darauf kommen wir erst in Studie III zurück.

Schöpft nun Sacharja so sehr stark aus der Geschichte, so können wir a priori erwarten, auch seine geschichtlichen Anspielungen für das uns beschäftigende Problem fruchtbar machen zu können. Und die Erwartung bestätigt sich vollauf. Wir sehen ganz von dem indirekten Zeugnis für eine Heimkehr nach 538 ab, welches die Nachtgesichte insofern liefern, als sie zeigen, wie sehr Sacharja und seine Zeitgenossen von babylonischen Vorstellungen beeinflusst, wie vertraut ihnen manche dort herrschenden Sitten geworden sind (vgl. die beiden Exkurse zu § 2, ausserdem Gunkel a. a. O.). Wir wollen nur das direkte Resultat herausstellen und können dasselbe in drei Punkte zusammenfassen.

1. Die Hypothese von Kosters erhält durch die richtig verstandenen Nachtgesichte den Todesstoss. Das hat Hoonacker mit Recht behauptet. Sach. 1, 12; 2, 10 f.; 6, 15 zeugen nicht nur nicht, wie jener meinte, gegen eine mit dem J. 538 begonnene Rückwanderung der Juden, sie sind sogar ein positives Zeugnis für dieselbe. Wenn im Jahre 519 Sacharja Gott selbst verkünden lässt, dass durch den Sturz Babylons die Befreiung und Sammlung Judas, der Neuaufbau Jerusalems beginnen würde (1, 8—2, 17), so kann unmöglich dies Ereignis in der Geschichte für Juda einfach bedeutungslos vorübergegangen sein, so muss es vielmehr für dasselbe die gewaltige Völkererschütterung gewesen sein, aus der seine Neugeburt hervorging (vgl. auch Hag. 2, 6 nach unserer Auslegung). Ausserdem wird in Kap. 3 und 6 mit dürren Worten gesagt, dass Serubbabel erst von aussen in das Land gekommen ist. Sacharja ist am allerwenigsten der Mann dazu, durch Produzierung von nichterfüllten Weissagungen den Zeitgenossen gegen sich selbst eine Waffe dafür in die Hand zu geben, dass Jahwe ihn nicht gesandt habe. Wir haben in den Nachtgesichten vielmehr das älteste authentische Zeugnis dafür, dass vor dem Jahre 519 eine bezw. mehrere Rückwanderungen aus Babylon stattgefunden haben.

Eins vermögen wir allerdings nicht mit absoluter Sicherheit zu entscheiden: ist der Fall Babels, von dem der Prophet die Neugeburt Judas ableitet, der des Jahres 539 oder des Januar 520

nach dem ersten Aufstande gegen Darius? Ersteres dürfte, auch ganz abgesehen von Deuterojesaja und Esra 5. 6 ungleich mehr für sich haben. Haggai setzt 1, 4 im Jahre 520 schon ein wiederaufgebautes und bewohntes Jerusalem voraus, nach Sach. 2, 5 ff. soll ein solches im Anschluss an jene Völkererschütterung aber erst kommen, ausserdem vgl. den Anschluss von 3, 2 an 2, 10. 16. Der Umstand, dass nicht noch klarer hervortritt, dass zwischen dem in Kap. 2 und dem in Kap. 3 Geschauten fast zwei Jahrzehnte liegen, erklärt sich ja sehr einfach aus der perspektivischen Betrachtungsweise in den Nachtgesichten vgl. unsere Deutung von Kap. 5 und 6. Sollte dies aber zutreffen, so müssen wir noch einen weiteren Schluss bezüglich des Tempelbaues ziehen. Wenn Sacharja 1, 16; 2, 14 diesen in engste Beziehung zu der Heimkehr des Jahres 538 setzt, so ist das der beste Beweis dafür, dass mit dem Anbruch der Ära dieser auch die Ära des Neubaues des Tempels begann; m. a. W., dass die göttliche, aber natürlich menschlich vermittelte Konzession zum Tempelbau im Jahre 538 ihre Wurzel haben muss. Dies wagen wir, wie gesagt, nicht mit Sicherheit, wie Hoonacker thut, zu schliessen, stellen es aber als sehr wahrscheinlich hin. Im anderen Falle wäre aus Kap. 1 und 2 bezüglich der Tempelgrundlegung des Jahres 538 weder pro noch contra etwas zu schliessen.

2. Gingen wir bis hierher in der Hauptsache mit Hoonacker zusammen, so müssen wir ihm nunmehr ebenso scharf entgegentreten. Er meint, infolge jener Fakta einfach die chronistische Darstellung von der Restauration auch aus dem Buche des Sacharja ablesen zu können. Aber dagegen erhebt dies gerade Protest, und Hoonacker hat übersehen, dass Beginn und Fortgang einer Sache zu trennen sind bezw. dass Anfang einer Bewegung und die Bewegung selbst nicht zusammenfallen.

3, 8 und 6, 12 f. zeigen, wie wir gefunden haben, evident, dass die Rückkehr nicht mit einem Male, sondern etappenweise stattgefunden hat. Drei Karawanen Heimgekehrter werden mit vollster Sicherheit unterschieden, und haben sich dieselben nach einander in Jerusalem angesiedelt: a) die Josuas und seiner Genossen 3, 2. 8 a, b) die Heldais und Genossen 6, 9, c) die Serubbabels 3, 8 b; 6, 12 f. 15. Wie lange nun freilich zwischen diesen

liegt, darüber versagt das Buch leider jede ausdrückliche Auskunft. Nur soviel ist gewiss, dass zwischen a und b, c Monate, wenn nicht lange Jahre liegen, denn die erste ist offenbar schon vollständig ansässig, als die letzte kommt, und dem Josua ist die Nachricht von dem Kommen Serubbabels neu und unerwartet; dagegen scheinen b und c unmittelbar aufeinander gefolgt zu sein. So viel geht also schon aus diesen geringen Anspielungen hervor, dass erstens Serubbabel und Josua nicht zusammen gekommen sind, wie man Esra 2, 2 bis jetzt stets verstanden hat, und dass zweitens Serubbabel nicht der Scheschbazzar von Esra 5 sein kann, der die ganze Heimkehrbewegung eröffnet und im Jahre 538 den Grundstein zum Tempel gelegt hat. Vielmehr bestätigen auch die Nachtgesichte 3, 8; 4, 9; 6, 12 nur unser bis jetzt gewonnenes Resultat, dass Serubbabel erst, nachdem Jerusalem schon eine ganze Weile besiedelt war, d. h. dann aber nach dem Zeugnis des Haggai im Jahre 520 den Grundstein zum Tempel gelegt hat.

Freilich eine Möglichkeit gäbe es nun ja noch für Hoonacker, sich der Stringenz dieser Argumentation zu entziehen: könnten nicht vielleicht Josua und Genossen solche sein, die schon vor 538 heimgekehrt, die also im Sinne von Jes. 48, 20 gehandelt hätten und deren Zug deswegen, etwa 538/37 die Heimkehr Serubbabels erst gefolgt wäre? Ich glaube aber, dass eine Fülle von Argumenten auch diese Annahme unmöglich macht.

a) Die Stellung von Kap. 3 hinter 2 führt doch immer wieder darauf, dass die Rettung Josuas und seiner Genossen aus dem Feuer des Exils und die erste Aufrichtung einer Gemeinde durch ihn erst nach dem und im Anschluss an den Fall Babels stattfand. b) War die Rückkehr eines Oberpriesters mit seinen Gefährten vor 538 überhaupt möglich? c) Dass Serubbabel erst im Jahre 520 den Grundstein zu dem Tempel, wie er hernach war, gelegt hat, kann nach unserer Argumentation aus Hag. 2 und Sach. 8 nicht mehr geleugnet werden. Dass aber derselbe Mann zweimal den Grundstein gelegt hätte, wäre unnatürlich und hätte beim zweiten Male wohl auch angedeutet werden müssen. d) Konnte diese Grundsteinlegung Serubbabels so eminente Hoffnungen erwecken, wie nach Hag. 2, 15—19. 20 ff. 6 ff.; Sach.

4, 6—10; 8, 11 ff. 1—8 geschah, wenn demselben Manne zuvor schon eine solche jämmerlich misslungen war? Konnte Sacharja im Jahre 519 so die Ankunft des neuen Tempelerbauers verkünden, wie er es 3, 8 f.; 6, 12 f. thut, wenn er nun schon aus der Geschichte wusste, dass derselbe 18 Jahre einfach erfolglos gearbeitet hatte? So konnte doch vielmehr von Serubbabel nur gesprochen werden, wenn er sich noch im ersten glücklichen Zuge der Arbeit befand, d. h. aber bei der engen Verbindung von Ins Land kommen und Tempelerbauen 3, 8 f.; 6, 12, wenn er erst kurz vor Sept. 520 ins Land gekommen war. e) Dieser unser Schluss bestätigt in überraschender Weise eine Hypothese, die wir Serubb. S. 12 f. 158 f. aufgestellt hatten. Daselbst schlossen wir aus 2 Reg. 25, 27 ff., dass Schealthiel frühstens im Jahre 560, dementsprechend aber sein Sohn Serubbabel frühstens kurz vor 540 könne geboren sein. Ist damit ohne weiteres die Auffassung erledigt, als habe er etwa im Jahre 538 gefangene Juden heimführen können, so wird es vielmehr höchst wahrscheinlich, dass er überhaupt erst kurz vor 520, wo er ca. 20 Jahre alt war, als Statthalter nach Jerusalem gekommen ist. f) Ob eine Erinnerung hieran noch in Esra 3—5, wonach erst Darius ihm die Statthalterwürde übertragen hat, steckt, lasse ich hier noch dahingestellt. Aber die beste Bestätigung für die Richtigkeit unserer Annahme ist die, dass wir nun erst ganz verstehen, woher der plötzliche Aufschwung zum Tempelbau im Jahre 520 gekommen ist, was mehr noch als die Aufstände im Perserreiche im allgemeinen die Propheten bestimmt hat, mit aller Energie hervorzutreten: der Davidide, auf den sich die Hoffnungen weiter Volkskreise konzentrierten, war soeben in das Land gekommen. Ja, ich wage sogar als Vermutung anzudeuten, dass seine Rückkehr, die neuerliche Heimkehr einer grösseren jüdischen Gola irgendwie in direktem Zusammenhang steht mit dem ersten Aufstande Babylons unter Nidintubel bezw. seiner Niederwerfung im Januar 520. Die kühnen Hoffnungen Haggais 2, 20—23 wären dann vielleicht nur eine Fortwirkung der Gedanken, mit denen der davidische Prinz in das Land gekommen: hier nun selbständig den Thron seiner Väter wieder aufzurichten vgl. Sach. 6, 13. (Vgl. weiteres in Studie III.)

Exkurs: Ich gestatte mir, bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, dass wahrscheinlich noch ein anderer Abschnitt in der prophetischen Litteratur sich auf die Wirren von 521/20 in Babylon bezieht, ich meine Jer. 50. 51. Bezüglich dieses hat Budde im Jahre 1878 (Jahrb. f. deutsche Theol. XXIII. S. 428 ff., 529 ff.) eine sehr gründliche Untersuchung veröffentlicht. Das Resultat war dies, dass die beiden Kapitel unmöglich von Jeremia stammten, vielmehr von einem Manne des 5. oder 4. Jahrhunderts, der, veranlasst durch die authentische Erzählung 51, 59—64, hier dem Propheten künstlich aus Deuterojesaja, Jes. 13 etc. und dem echten Jeremiabuche zusammengestoppelte Weissagungen wider Babel in den Mund legte. Während diese Ansicht im allgemeinen jetzt noch die herrschende ist, hat sich doch z. B. schon Tiele (Bab.-assyr. Geschichte II 481) gegen sie erklärt, einmal wegen der speziellen und zutreffenden Nennung der Völkernamen und zweitens, weil sich das hier Geweissagte im Jahre 539 alles nicht erfüllt hätte, was doch ein Mann des 5./4. Jahrhunderts hätte wissen müssen. Er verlegte deswegen die Kapitel unmittelbar vor 539. So gewiss nun jene Argumente nicht einfach bei Seite zu schieben sind, so unmöglich ist doch diese Datierung Tieles, denn ihr gegenüber bleibt der Nachweis Buddes in voller Kraft, dass der Verfasser sich bereits eng an Jes. 13 und 40—55 anlehnt. Dann bleibt aber kein Raum für eine Niederschrift, die noch vor der Einnahme Babels stattgefunden.

Anderseits aber hat neuerdings besonders Giesebrecht sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Erzählung 51, 59—64 eine spätere Legende sei, damit aber ist einer rein gelehrten Abfassung von Kap. 50. 51, wie Budde sie vertrat, der eigentliche Entstehungsgrund entzogen.

Und so taucht jetzt von neuem energisch die Frage auf, ob es nicht möglich ist, dieselben aus einem wirklich historischen Anlass zu erklären. Ich meine, a priori müsste jeder hierzu geneigter sein. Führt nicht wirklich die Lebhaftigkeit und Glut der Schilderung, die Rachsucht, von der beide Kapitel getragen sind, auf einen realen geschichtlichen Boden? sind sie, wenn es sich um ein Phantasieerzeugnis handelt, psychologisch zu erklären? Nun ist gewiss, der Verfasser hat seinen Sitz in Jerusalem 51, 6. 45 etc., nach Babels Fall 539 muss er geschrieben haben wegen der Entlehnungen aus Deuterojesaja; dennoch steht die Stadt zu seiner Zeit in fast ungebrochener Kraft, hat sogar einen eigenen König 50, 43; 51, 31 etc.; die Feinde sind wieder die Meder 50, 41; 51, 11.

Diese Situation trifft nur zu auf die Zeit der babylonischen Aufstände unter Nidintubel und Nebukadnezar III. 521/20. Auch Einzelheiten passen dann; ich erinnere an „Doppelempörung“ 50, 21, an 51, 46: „Es verzage euer Herz ja nicht, dass ihr euch fürchtet bei dem Gerüchte, das im Lande kund wird, und wenn in dem Jahre dies Gerücht sich verbreitet und im andern jenes Gerücht, und Gewaltthat im Lande und ein Machthaber wider den andern.“ Erwartet man eine solche Schilderung in einem Kunstprodukte? Budde hat S. 562 auf Jer. 10, 20 ff.; Ez. 7, 24 ff.; 21, 12 ff. als Grundstellen

verwiesen, aber gerade von dem Wechsel bezw. Widerspruch der Gerüchte über neue Machthaber findet man hier nichts. Unter allen prophetischen Büchern dürften trotz der vollständig verschiedenen Tendenz die des Haggai und Sacharja den Kapiteln am nächsten verwandt sein vgl. 51, 33 mit Hag. 2, 7; 50, 46 mit Hag. 2, 6; 51, 46 mit Hag. 2, 22; 50, 23 mit Sach. 2, 4; 50, 8 mit Sach. 2, 10; 50, 20 mit Sach. 3, 10 u. s. w. Das sind keine Entlehnungen, sondern zeitgenössische Verwandtschaften. Wie sehr aber um 520 die Propheten sich an die Schriften der älteren gehalten haben, dafür liefert uns gerade das Buch Sacharjas den eklatanten Beweis vgl. 1, 4 ff.; 7, 7 ff.; 8, 1—8.

Trifft diese unsere Datierung aber zu, so haben wir in Jer. 50. 51 einen neuen Beleg dafür, dass die Aufstände Babylons gegen Darius bezw. ihre Niederwerfungen von einer neuerlichen Heimkehr Exilierter begleitet waren vgl. 50, 4. 28. 33; 51, 10. 45.

3. Wir sind mit den letzten Bemerkungen schon von der Polemik gegen Hoonacker zur Aufstellung des positiven Thatbestandes übergegangen. Derselbe liegt in der Mitte zwischen Kosters und Hoonacker. Die Fakta, die sich aus den Nachtgesichten ergeben, sind folgende.

Mit dem Falle Babylons hat die Befreiung und Heimkehr der Juden sowie der Neuaufbau Jerusalems begonnen 1, 14. 16 b. 17; 2, 10. 16; 3, 2; zu gleicher Zeit ist auch der Tempelbau ins Auge gefasst und die Konzession zu ihm gegeben 1, 16 a; 2, 16. Desgleichen muss der Gedanke an einen Mauerbau damals aufgetaucht sein, doch hat sich derselbe als nicht von Gott gewollt erwiesen 2, 5—9. Die Heimkehr hat sich in mehreren Stadien vollzogen, Sacharja erwähnt gelegentlich 3 Staffeln: bei der ersten sind Josua und Genossen gewesen 3, 2. 8 a, eine andere bildeten Heldai und Genossen 6, 10. Die letzte und wichtigste — ob auch die numerisch stärkste, ist nicht zu ersehen — ist die Serubbabels 3, 8; 6, 12 f. 15. Obwohl ganz Bestimmtes darüber nicht gesagt wird, kann mit hoher Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, dass diejenige, bei der Josua etc. sich befanden, gleich nach dem Edikte des Cyrus heimgekehrt ist (vgl. 3, 2 mit 2, 10 f.), fast mit Sicherheit, dass die Serubbabels kurz vor oder im Jahre 520 angelangt ist. Die Heldais liegt zwischen beiden, doch offenbar kurz vor der letzten; ja vielleicht ist sie gar nicht einmal selbständig gewesen, sondern hat die Spitze der Karawane Serubbabels gebildet. Sacharja selbst dürfte bei der ersten ge-

wesen sein. Ob und wieviele Heimzüge ausserdem etwa noch stattgefunden haben, erfahren wir aus seinen Anspielungen nicht.

Mit diesen Ergebnissen harmoniert ausgezeichnet, was wir Haggai und Sach. 7; 8 entnommen haben: die Zeit zwischen 538 und 520 war trotz allem eine Unglückszeit; wohl waren Jerusalem und das Land schon wieder von Heimgekehrten besiedelt, wohl fand der Kult wieder auf dem Tempelberge statt, aber Enttäuschung gab's über Enttäuschung — schlechte Ernten und Befehdungen seitens der Nachbarn. Man fühlte sich trotz der Ereignisse des Jahres 538 noch nicht von der Sonne der göttlichen Gnade beschienen, so hatte man auch den Tempelbau ganz liegen lassen. Erst kurz vor oder im Jahre 520 kam der Erretter in der Not, der Davidide mit neuem Zuzug; seitdem er, unterstützt von den anfeuernden Reden der Propheten im September d. J. den Grundstein zum neuen Tempel gelegt, seitdem durch ihn offiziell Josua zum Hohenpriester für die neue Gemeinde bestellt war 3, 8 ff., was Esra 2, 63 noch als zukünftig erwartet wird, da wussten die Propheten, dass der göttliche Zorn ganz geschwunden war, da fühlten sie die langersehnte messianische Zeit anbrechen.

Dass Sacharja uns in 2, 5 ff. ein indirektes Zeugnis für die Historizität des Berichtes von Esra 4, 8—23 liefert, haben wir schon gesehen. Der (vorläufige) Verzicht Serubbabels auf einen Mauerbau, zu dem ihn hiernach die Propheten bestimmt haben, macht es gerade verständlich, dass nun in seinen Tagen keinerlei Störung des Tempelbaues seitens der unmittelbaren Nachbarn stattfand, denn gegen einen solchen hatten dieselben, wie wir schon in I § 3 und 4 sahen, nichts einzuwenden, im Gegenteile, sie waren eher geneigt, ihn zu fördern. Eine Tempelgrundlegung durch Scheschbazzar, von der Esra 5, 14—16 erzählt, erwähnt Sacharja in den Nachtgesichten allerdings ausdrücklich nicht.[1]) Aber, dass das hier ganz natürlich ist, wird sich nicht leugnen lassen. Man hatte ja die vollständige Wertlosigkeit der ersten

[1]) Auszunehmen wäre höchstens 4, 7 nach unserer Deutung; doch könnte man hier ja auch an den Grundstein Salomos, nicht den Scheschbazzars denken.

Grundsteinlegung erfahren, und angesichts der zweiten, zu der Gott Ja und Amen gesagt hatte, verschwand sie vollständig aus dem Gesichtskreise. Und doch ist ein Moment in den Nachtgesichten vorhanden, welches auch jene Nachricht wenigstens indirekt bestätigt, es ist 1, 16 vgl. 2, 14. Wenn Sacharja hier, im Jahre 519, den göttlichen Willen, dass der Tempel wieder erbaut werden solle, bereits im Momente des Zusammenbruchs des babylonischen Reiches ergehen lässt, so ist das, wie bereits oben geschlossen, doch nur so zu erklären, dass damals wirklich die Konzession dazu gegeben ist; wenn aber das, so sind selbstverständlich auch irgend welche Anstalten zur Realisierung gemacht, mochten dieselben auch hernach keinerlei Erfolg und Fortgang finden. Ja, die Darstellung Sacharjas gewinnt nun dadurch noch ein besonderes Interesse, dass er offenbar 1, 16; 2, 14; 3, 8 ff.; 4, 7 ff.; 6, 12 f. als Äusserungen eines und desselben göttlichen Willens wiedergibt, dessen Vollzug mit dem Jahre 538 begonnen, der aber mit dem Jahre 520 erst zu voller Realisierung gekommen ist, m. a. W., wir haben hier dieselbe Auffassung, die uns Esra 5, 16 im Munde der Juden begegnet, und auf Grund der man, wie wir auch hier wieder sehen, mit Unrecht gegen den historischen Charakter von Esra 5 und 6 argumentiert hat. Der Gründe, die den ersten Versuch vollständig und bald ins Stocken geraten lassen konnten, sind uns ja Esra 4, 23; Hag. 2, 15 ff.; Sach. 8, 10 f. vgl. Hag. 1, 2. 9 genug gegeben; und dass eine neue Grundsteinlegung durch den neuen Tempelerbauer durchaus nötig war, haben wir II § 2 gesehen. Weiter werden wir in dieser Richtung den Nachtgesichten nichts entnehmen können; ihr apokalyptischer Charakter bringt es mit sich, dass sie uns nicht einzelne bestimmte Daten, sondern ein aus der Perspektive gezeichnetes Bild geben.

Damit schliessen wir die Untersuchung über das Buch Sacharjas ab. Wenn wir das Resultat derselben kurz zusammenfassen sollen, so können wir sagen: das Buch ergibt 1. die vollständige Haltlosigkeit der Hypothese von Kosters, 2. die Unmöglichkeit der chronistischen Darstellung, wie sie Hoonacker verteidigt, 3. das Faktum einer von 538—20 etappenweise fortgesetzten Rückkehr der Juden aus Babylon und einer Grundstein-

legung zum Tempel durch Serubbabel im Jahre 520, 4. eine indirekte Bestätigung des Berichtes von Esra 4, 7—6, 15. So dürfte dadurch, dass wir den richtigen Schlüssel zum Verständnis der Nachtgesichte gefunden haben, die Lösung des Problems der jüdischen Restauration überhaupt eine wesentliche Förderung erhalten haben.

Kapitel IV.

Nehemia 7 bezw. Esra 2.

Als vierte Quelle für die Geschichte der jüdischen Restauration kommt die Liste der Heimgekehrten in Betracht, die uns im Alten Testamente in zweifacher Gestalt begegnet. Wir können uns betreffs derselben ziemlich kurz fassen. Das ganze Material ist von Ed. Meyer S. 94—198 so vorzüglich und gründlich verarbeitet, dass nur Einzelheiten nachzutragen bezw. zu korrigieren sind. Nur in einem wichtigen Punkte müssen wir auch hier, entsprechend unseren Resultaten in Kap. I—III, von ihm abweichen, und es ist unsere Pflicht, darzuthun, wie auch diese Liste an ihrem Teile jene bestätigt.

Doch schicken wir in Kürze voraus, welche seiner Resultate wir unbedingt acceptieren. Dass der Chronist die Liste von Neh. 7 in den Memoiren Nehemias bezw. einer Darstellung, welche diese verwertete, vorgefunden und von da zugleich in den Anfang der Geschichte der Restauration nach Esra 2 versetzt hat, dürfte so gut wie allgemein anerkannt sein. Wenn Torrey S. 39 ff. die Liste selbst für ein chronistisches Produkt hält, so erklärt er nicht, wie der Chronist dazu gekommen ist, sie uns an zwei Stellen mitzuteilen, Esra 2, 40; Neh. 7, 43 reimen sich schlecht mit Esra 1, 5 etc., Esra 2, 68 interpretiert der Chronist das in Neh. 7, 70 Vorgefundene bereits, ausserdem und vor allem fallen die sämtlichen nachher Kosters gegenüber zu nennenden Argu-

mente gegen ihn noch viel schwerer ins Gewicht. Wenn einzelne Ausdrücke der Listen an die chronistische Sprachweise erinnern, so ist zu bedenken, 1. dass der Chronist seine Sprache auch nicht überall neu geschaffen hat, 2. dass, wenn einmal die Listen durch seine Hand gingen, er auch einzelne Ausdrücke ändern konnte, 3. dass sich in der Liste auch Ausdrücke finden, die der Chronist gerade nicht gebraucht wie בְּנֵי הַמְּדִינָה Neh. 7, 6 für das chronistische בְּנֵי הַגּוֹלָה, יְגֹּאֲלוּ Neh. 7, 64, die עַבְדֵי שְׁלֹמֹה 7, 57.

Ernstlicher aber wird in unseren Tagen bestritten, dass Nehemia selbst die Liste bereits vorgefunden habe, m. a. W., dass sie eine authentische Quelle aus der ersten Zeit der jüdischen Restauration sei. Wellhausen hält sie zwar für etwas älter als Esra-Nehemia, aber doch nicht für eine Liste der erstmalig aus Babylon Heimgekehrten, und Kosters sieht in ihr einfach eine Aufnahme des Bestandes der Gemeinde in der Zeit Nehemias. Das Verdienst, diese ihre Annahme als irrig erwiesen zu haben, gebührt besonders Meyer. Ich halte es für überflüssig, auf diese Debatte nochmals in extenso einzugehen, fasse nur die Argumente Meyers und auch Hoonackers noch einmal zusammen und füge ihnen einige eigene Beobachtungen bei.

1) Bei den Deportationen von 597 und 86 werden etwa zusammen 40000 Männer weggeführt, 10—15000 nach der letzteren noch im Lande zurückgeblieben sein. Denn die erste Deportation beziffert sich nach 2 Reg. 24, 14 auf beiläufig 10000 Mann, [1])

[1]) Übrigens mache ich im Anschluss an Hoon. S. 44 darauf aufmerksam, dass, wie schon die sich auf 2 Reg. 24, 15 zurückbeziehenden Suffixe von v. 17 zeigen, v. 16 Glosse eines Späteren ist. Derselbe verteilte die 10000 so, dass 2000 vom Hofstaat, 7000 Krieger und 1000 Schmiede und Künstler waren. In Wirklichkeit aber belief sich nach v. 14 schon die Zahl der Krieger allein auf 10000. Diese Annahme dürfte entschieden den Vorzug verdienen vor der jetzt herrschenden, dass v. 13 und 14 Dublette zu v. 15 und 16 seien, denn lehnt sich wirklich v. 15 passend an v. 12 und v. 17 an v. 16 an? Jer. 52, 28—30 wird, falls nicht überhaupt eine spätere Wucherung vorliegt (vgl. 2 Reg. 25 u. LXX), von solchen Gefangenen handeln, die abgesehen von jenen beiden grossen Deportationen fortgeführt wurden. Wir finden ja auch hier d. 7. und 18. Jahr Nebukadnezars und nicht wie 2 Reg. 24, 12; 25, 8 das 8. und 19. Die Zahlen von 2 Reg. 24 werden durch Ez. 36; Jes. 44, 26; 49, 18 bis 26; 48, 20; 51, 9—11; 52, 1—12; Threni 1, 1. 3; 4, 18 u. s. w. gestützt; das „Volk“ weilt in Babylon.

die zweite aber, die das ganze Volk trifft, muss ungleich stärker gewesen sein 2 Reg. 25, 11. 21. Also liegt kein Grund vor, an den Zahlenangaben von Neh. 7, 66ff. Anstoss zu nehmen.

2) Die Aufführung der Geschlechter zeigt, dass es sich nur um solche handelt, die aus dem Exil zurückgekehrt sind; die Ortsnamen sind die Heimatsorte der ins Exil fortgeführten besitzlosen Bevölkerung, nicht ihre Wohnsitze nach dem Exil. Die Liste ist vor der Zeit Esras und Nehemias aufgenommen, denn das Geschlecht Haqqos Neh. 7, 63 ist zur Zeit Esras schon als Priestergeschlecht anerkannt vgl. Neh. 3, 4. 21 und sicher Esra 8, 33. Kosters hilft sich S. 114 in dem argen Dilemma, in das er hier gerät, so: „Das Geschlecht Haqqos fungiert als ein priesterliches, ist als solches anerkannt zur Zeit des Mauerbaus und noch zur Zeit von Esras Ankunft; doch bei der Bildung der Gemeinde wird es aus irgend welchem Grunde nicht mehr als solches anerkannt; in der Zeit des Chronisten, der es unter die 24 Priesterklassen aufnimmt (1. Chron. 24, 10) hatte es aber seine Stellung wieder bekommen.“ Ich denke, hier liegt der circulus vitiosus auf der Hand. Ausserdem verweist Hoonacker S. 33 noch mit Recht darauf, dass weder Esra selbst (denn Neh. 7, 7 komme ja nach Kosters als chronistische Glosse nicht in Betracht), noch die Familie Davids, Joabs, Selomiths (Esra 8, 3. 5. 9. 10), noch die Priesterfamilien Pinehas und Ithamar (8, 2) uns in der Liste Neh. 7 begegneten, was doch sicher wäre, wenn sie ein Verzeichnis der Gemeinde in den Tagen Nehemias sei.

3) Einen positiven und unanfechtbaren Beweis aber dafür, dass es sich um eine Liste der erstmalig Heimgekehrten handelt, liefern folgende Stellen. Zunächst Neh. 7, 68f., wo das Schweigen über Rinder und Schafe im Unterschied von den Rossen, Maultieren, Kamelen und Eseln nur so erklärt werden kann, dass es sich um aus der Fremde in Karawanen Heimgekehrte handelt. Dem reiht sich 7, 61f. an. Es wäre schon geradezu eine raffinierte Fälschung, wenn gerade bei der hier aufgeführten Gruppe, die nicht ihre Familie und Geschlecht angeben kann, ob sie aus Israel stamme, sonst ganz unbekannte (babylonische vgl. Ez. 3, 15 u. s. w.) Orte angegeben werden, von denen sie heraufgezogen sei. Es ist aber umgekehrt nur selbstverständlich, dass, wenn

die 7, 6 angegebene Überschrift die Liste sachlich richtig charakterisiert, gerade bei solchen, die nicht in eins der Geschlechter eingetragen waren, genau gebucht wurde, von welchem Orte Babyloniens sie kamen, während das bei allen anderen gleichgültig wurde. Endlich, aber nicht zum mindesten, zeigt Neh. 7, 65, dass die Liste vor dem Jahre 520 muss aufgenommen sein. Denn in Kap. III § 2 u. 3 konnten wir aus Sach. 3 mit voller Sicherheit schliessen, dass Josua in jenem Jahre durch Serubbabel offiziell zum Hohenpriester muss bestellt, d. h. aber doch auch zur Handhabung von Urim und Tummim muss bevollmächtigt sein. Dieser Moment aber ist 7, 65 noch ein zukünftiger.

4) Schliesslich kommen noch einige bestätigende Argumente hinzu. Meyer hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Rechnung in der Liste noch nicht nach Dareiken, sondern nach Drachmen stattfinde, dass nach Abzug der 30000 Männer nur 12000 Frauen übrig bleiben, welcher Umstand gerade daraus erklärlich wird, dass die Ärmeren ihre Frauen in Babylon haben zurücklassen müssen. Übrigens liefert einen weiteren Beleg für diese Thatsache die Nötigung der Juden, sich Weiber aus den umwohnenden Völkern zu nehmen, deren Folgen wir in den Tagen Maleachis und Esras bemerken. Anderseits verweist Hoonacker mit Recht darauf, dass, falls die Liste Neh. 7 erst in der Zeit dieser komponiert wäre, wir sicher an Stelle der nicht gefundenen Geschlechtslisten v. 61 ff. Ehen mit auswärtigen Weibern oder dergl. als Grund des Ausschlusses erwähnt finden würden. Endlich fordert er zu einem Vergleiche auf zwischen den Gaben, die nach Neh. 10, 33—40 thatsächlich in der Zeit Nehemias gegeben wurden und denen von 7, 68 f., die auf eine Neugründung der Gemeinde hinführen.

Angesichts dieser Argumente kann man sich der Thatsache nicht verschliessen, dass die Liste die amtliche Urkunde über die aus Babylon vor der Beendigung des neuen Tempels Heimgekehrten repräsentiert. Meyer hat mit Recht auf Grund von 7, 6 (בְּנֵי הַמְּדִינָה) zugegeben, dass das Verzeichnis erst nach der Rückkehr aufgenommen ist. Näher fixiert er den Moment so: unmittelbar nach der Rückkehr, ehe die Karawane sich auflöste (S. 193). Das aber ist es, was wir nach unserer bisherigen Er-

örterung beanstanden müssen. Dieselbe hat ergeben, dass wir mehrere Karawanen unterscheiden müssen, und es gilt nun, dies Resultat auch an dieser Liste zu erproben.

Eins ist zunächst nach Kap. III vollständig sicher, Serubbabel und Josua sind nicht zusammen nach Jerusalem gekommen; danach muss also 7, 7 verstanden werden. Da beide natürlich nicht allein gekommen sind, so handelt es sich hier zunächst mindestens um zwei Karawanenführer. Nun deutet der Vers ja auch mit keinem Worte an, dass sie im selben Jahre, und noch viel weniger, dass sie etwa im zweiten Jahre des Cyrus heimgekommen wären. Nehemia hat nach 7, 5 aus der Liste nur entnommen, dass dies die בָּרִאשֹׁנָה d. h. eben die in der ersten Periode nach dem Exil Zurückgekehrten wären. Kein Mensch würde auf den Gedanken gekommen sein, dass die in der Liste Genannten alle in einem Jahre und zwar nun gerade 538 als eine Karawane müssten nach Jerusalem gekommen sein, wenn nicht der Chronist die Liste von Neh. 7 gleich hinter Esra 1 gestellt und vielleicht auch zugleich absichtlich eine Zwölfzahl der Führer hergestellt hätte; der Ausdruck „welche kamen mit" lässt den Gedanken an mehrere Züge mindestens ebenso zu. Nachdem wir nun aber bei den zwei Namen Serubbabel und Josua einen festen Anhaltepunkt gewonnen haben, taucht die Vermutung auf, dass auch einige andere in 7, 7 Genannte selbständige Karawanenführer gewesen sind. Leider hören wir sonst über dieselben kaum etwas, es müsste denn sein, dass uns zwei von ihnen Sach. 7, 2 wieder begegnen, Bilsan = Belsarezer und Raamjah = Regemmelek vgl. Encykl. Bibl. und Cheyne, D. relig. Leb. d. J. S. 10f.

Wir werfen nun zunächst die Frage auf: wie hätten wir uns in dem von uns gesetzten Falle die Enstehung der Liste zu denken? Doch einfach so, dass in Jerusalem, nachdem Scheschbazzar daselbst durch Grundsteinlegung des Tempels die Gemeinde und den Kult aufgerichtet, ein genaues Verzeichnis angelegt wurde, in das alle nun allmählich aus Babylon Heimkehrenden eingezeichnet wurden, Männer und Weiber, Sklaven und Sänger, Reittiere und die Gaben, die für den Tempelbau mitgebracht wurden. Selbstverständlich war das erste Ziel jedes Heimkeh-

renden die heilige Stadt, das religiöse Motiv war doch das am stärksten treibende. Dort, wo wieder das Zentrum des neuen Gemeinwesens sein sollte, musste sich jeder melden, dort wurden die alten Geschlechtslisten geprüft und fanden auf Grund derselben die Einzeichnungen in die neuen Gemeindelisten statt, dort wurden die Gaben abgeliefert und gebucht. Mit der Einweihung des Tempels werden jene vermutlich abgeschlossen sein. Dass Aufzeichnungen heimkehrender Golen und ihrer Gaben auch hernach noch gebräuchlich waren, zeigt Esra 8, 1 ff. Der besondere Zweck der Liste Neh. 7 wird neben dem allgemein religiös-statistischen Interesse für den Bestand der neuen Gemeinde (7, 66) der gewesen sein, eine Grundlage für die Berechnung der Verteilung der Lasten des Tempelbaues zu schaffen, der durch die Gaben v. 70—72 nur erst inauguriert war.

Spricht irgend etwas in der Liste gegen eine solche Auffassung von der Entstehung derselben? Es könnte zunächst aufgeführt werden, das es nach 7, 70 scheine, als ob nur ein tirschata heimgekehrt sei, da nur einer als Spendender genannt wird, nach unserer Auffassung aber wären doch mindestens zwei gekommen. Und Meyer statuiert S. 193 f.: es kann nur Scheschbazzar sein. Indes das dürfte kein Gegenargument sein. Möglich wäre es schon, dass in den Listen einfach eine Rubrik gewesen wäre: hatirschata, wie nach v. 71 eine solche rasche haabot, so dass die Angabe v. 70 womöglich die Gaben von noch mehreren Statthaltern enthielte. Aber, wenn man meint, die angegebene Summe an Gold, Schalen und Gewändern mache doch den Eindruck, Angabe eines aus einer Hand kommenden Geschenkes zu sein, so fragen wir, muss es sich dann um Scheschbazzar handeln? Erweckt die Schilderung Esra 5, 14—16 den Eindruck, dass dieser ausser den mitgeführten heiligen Geräten noch solche Schätze mitgebracht habe, und vor allem, wenn es sich um ihn handelte, hätten dann nicht in allererster Linie diese heiligen Geräte selbst hier aufgezählt werden müssen wie Esra 1, 9 ff., was sollen die verlorenen Sprengschalen? Ja, wären die Schätze, die v. 70—72 aufgeführt werden, gleich im Jahre 538 in Jerusalem niedergelegt (vgl. zu ihrem Wert Meyer S. 195–98), würde dann nicht auch der Tempelbau eher wieder energisch in An-

griff genommen sein? Wie viel wahrscheinlicher macht auch das 17jährige Stocken desselben, dass die Schätze allmählich in Jerusalem aufgesammelt vgl. Sach. 6. 10. 14, dass es in den ersten Jahren noch sehr an dem nötigen Gelde gefehlt hat, dass v. 70, falls er wirklich von dem Geschenke nur eines Statthalters handeln sollte, die Gabe Serubbabels aus dem Jahre 520 enthält!

Die Angaben 7, 70, wofür die Gaben gespendet, geben uns leider keinen näheren Aufschluss. Nur das sei hier nochmals Wellhausen u. a. gegenüber betont, erstens, wenn מְלָאכָה hier wirklich wie so oft den Kult, Gottesdienst bedeuten sollte, so ist doch nach der Höhe der Beträge der Schätze der Sinn ganz selbstverständlich: für den neu zu begründenden Kult, zu diesem gehörten doch auch Priesterkleider (wie die Geschenke von Esra 7 und 8 ebenfalls gewissermassen für eine Neubegründung bestimmt sind vgl. Serubb. S. 59 f., doch ist es sehr bezeichnend, dass wir hier von Priesterkleidern nichts finden, weil der Kult schon wieder Jahrzehnte währte). Zweitens, angesichts Hag. 1, 14; Esra 3, 9 u. s. w. wird kein Mensch die Möglichkeit leugnen können, dass sich מְלָאכָה doch speziell auf den Bau des Tempels (natürlich inklusive der Einrichtung des Kultes in ihm) beziehe, dass also der Chronist Esra 2, 68 nur richtig Neh. 7, 70 ff. interpretiert hat: für das Gotteshaus, um es aufzurichten.

Um nichts beweiskräftiger als jenes erste wären einige andere Argumente, die vielleicht genannt werden. Nicht darf man etwa auf die Angabe von Sängern und Sängerinnen in Neh. 7 hinweisen, um darzuthun, dass es sich um eine grosse Karawane handle, deren freies Gefolge, Marketender, Possenreisser u. s. w. hiermit genannt würden (so Meyer S. 192). Dass wir es 7, 44 vielmehr mit Leuten zu thun haben, die der Zunft der religiösen Sänger angehören, zeigt, abgesehen von dem Namen bene Asaph schon die Stellung derselben zwischen Leviten und Thorhütern; 7, 67 b aber beruhen die Worte wahrscheinlich auf einer Textkorruption (vgl. Köberle: Die Tempelsänger S. 32). Im übrigen könnte natürlich auch jede einzelne Karawane ihre Begleitung von Bänkelsängern etc. gehabt haben.

Endlich kann ich Meyer S. 193 nicht zugeben, die Liste müsste aufgenommen sein, ehe die Karawane sich auflöste, weil

sie 7, 73; 11, 1 f. mit den Angaben über die Ansiedlung der Bevölkerung schlösse. Erklärt sich dies nicht gerade so gut daraus, dass wir, wie 7, 6 ausdrücklich sagt, hier ein Verzeichnis derjenigen Mitglieder der Provinz vor uns haben, die aus Babylon heimgekehrt sind, und dass uns zum Schlusse angegeben wird, in welcher Weise verteilt dieselben nun im Lande wohnen, und durch welche Massregeln diese Verteilung entstanden ist. Konnte überhaupt im Jahre 538/37 die Liste so abgeschlossen werden: und so wohnten 7, 73? Damals nahmen sie doch überhaupt erst Besitz von den Wohnungen. Dies Argument beweist eher contra als pro Meyer. Aber, haben nicht früher schon Ewald und Stade, und neuerdings auch Meyer wieder (S. 99 f.) bewiesen, dass die Liste noch eine unmittelbare Fortsetzung in 11, 1. 2. 20 f. hat, und wird hier nicht gerade von der Verteilung der Wohnsitze gehandelt? Obwohl bei dieser Annahme immer das Bedenkliche bleibt, dass uns dann die Massregel, die Nehemia als Fortsetzung von 7, 4 f. getroffen, überhaupt nicht berichtet wird, lässt sich nicht leugnen, dass vieles für sie spricht. 11, 1 f. macht schlechterdings nicht den Eindruck, eine Massregel Nehemias vorstellen zu wollen, ja Neh. 3, 1 ff. 7. 16. 26; 4, 6 ist dieselbe als bereits vollzogen vorausgesetzt. Aber konnte denn nicht auch eine solche Massnahme wiederholt werden, so oft wieder ein Geschlecht in Jerusalem eintraf? Musste das Volk dazu als ein Ganzes im Jahre 538 kommen? Und zeigt 11, 20 nicht doch wieder ebenso wie 7, 73, dass, während die Liste aufgenommen wurde, das Volk schon wieder von seinen alten Wohnsitzen Besitz ergriffen hat?

Wir fragen nun aber: gibt es vielleicht Indizien, welche positiv für unsere Auffassung sprechen und damit die Kap. I—III gewonnenen Resultate direkt bestätigen? Sehen wir also von dem „die Angehörigen der Provinz“ v. 6, welches denselben entschieden günstig ist, ab, legen wir auch keinen Wert darauf, dass das Vorkommen einzelner scheinbar persischer Namen wie Bigewai 7, 7. 19 doch weit eher verständlich würde, wenn es sich um solche handelte, die erst in den Zwanzigerjahren heimgekehrt und sich unter der persischen Herrschaft umbenamt hätten, zwei Argumente scheinen mir direkt unsere Erklärung zu stützen,

nämlich zunächst v. 61—65. Jeder, der diese Verse liest, muss auf den Gedanken kommen, erstens, dass die von Tel-Melach u. s. w. für sich in Jerusalem anlangen, und zweitens, dass dort, als sie ankommen, bereits eine Stelle eingerichtet ist, an der sich jeder zu legitimieren hat. Ja, v. 65 lässt doch immer die Annahme als die nächstliegende erscheinen, dass der Kult bereits wieder im Gange ist, als sie anlangen, und dass eben nur noch kein offiziell bestallter Hohepriester da ist. Handelte es sich in dem Kapitel um eine grosse Karawane des ganzen Volkes, so wären vermutlich diese Fragen gleich in Babylon entschieden, und wer weiss, ob diese Familien dann überhaupt mitgezogen wären. So gewiss wir uns also in diesem Verse noch vor dem Jahr 520 befinden, so wenig erfahren wir aus ihm, ob die Exzellenz, die die Papiere zu prüfen hat, Scheschbazzar im Jahr 538 oder erst später oder auch ein Statthalter zwischen ihm und Serubbabel ist. Was aber von den v. 61—65 genannten Familien gilt, das kann gerade so gut von manchen der in v. 8—60 aufgeführten gelten; die waren nur in Jerusalem in der glücklichen Lage, ihre Zugehörigkeit zu Israel aktenmässig nachweisen zu können, und, sobald sie in die Geschlechtsregister eingereiht waren, wurde jede spezielle Notiz über ihren Wohnsitz in Babylonien überflüssig.

Eine zweite Bestätigung dürfte unsere Auffassung durch das sogen. 3. Esrabuch erfahren. Auch dies bietet uns die Liste von Neh. 7 als ein Ganzes 5, 7 ff., verlegt aber die Heimkehr aller hier Genannten in das zweite Jahr des Darius, 5, 6; 4, 47 ff., obwohl es nach Kap. 2 eine Heimkehr unter Cyrus auch kennt (ebenso Joseph. Antiqu. XLIII, der zuvor den Serubbabel nach Babylon zurückkehren lässt, weil er denselben mit Scheschbazzar identifiziert). Auch wenn nun wirklich der ganze Abschnitt 4, 42—5, 6 von dem Verfasser des Midrasch 3, 1—5, 6 erst sollte fingiert sein, um der in Kap. 3 und 4 erzählten Legende eine Spitze zu geben, so bliebe derselbe immer insofern noch bedeutungsvoll, als wir aus ihm ersähen, dass sich neben der chronistischen Darstellung eine Tradition im Volke erhalten hätte, nach der ausser der Heimkehr unter Cyrus auch eine solche unter Darius, und zwar unter der Führung Serubbabels stattgefunden.

Wäre die chronistische Darstellung die in den Jahren 300—100 v. Chr. allein im Volke kursierende gewesen, so wäre die erzählte Episode natürlich auch an den Hof des Cyrus verlegt, statt dessen wird jene aber durch 4, 57 mit Bewusstsein korrigiert. Eine gewisse Bestätigung unserer Resultate bietet der Abschnitt also auf alle Fälle.

Aber die Sache wird wahrscheinlich noch etwas anders liegen. Es wird meistens nicht genug beachtet, dass der Verfasser zweimal einen ganz verschiedenen Anlauf nimmt, ein Verzeichnis zu liefern, in v. 4 *τῶν ἀναβαινόντων* und in v. 7 *οἱ ἐκ τῆς Ιουδαίας ἀναβάντες ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας* u. s. w., und dass denn auch wirklich v. 4 f. der Kopf eines wesentlich anders arrangierten Verzeichnisses als v. 7 ff. geboten wird. Warum aber, so wird man doch immer fragen, hat der Verfasser, wenn es sich um eine ad hoc gemachte Fiktion handelte, nicht einfach v. 7 an v. 3 angeschlossen? Nun hat bereits Bertheau die Vermutung ausgesprochen, v. 5, 1—6 hätten ursprünglich hinter Esra 1 gestanden als ein Bericht über die Heimkehr unter Cyrus. Sehr eingehend hat Schrader (a. a. O. S. 482 ff.) ihn zu widerlegen gesucht und thatsächlich dargethan, dass diese Annahme bezüglich des ganzen Abschnittes 5, 1—6 unmöglich ist. Aber auch nur bezüglich des ganzen. v. 5 b und 6 sind offenkundig vom Verfasser des 3. Esrabuches hinzugethan, um das Kap. 3 und 4 Erzählte einzureihen, und auch in v. 1—3 hat er, wie das „Darius“ zeigt, auf alle Fälle geändert. Aber betreffs v. 4 und 5 a, denen natürlich ursprünglich weit mehr folgte, scheint mir Bertheau thatsächlich das Richtige gesehen zu haben. Denn die Frage, die Schrader aufwirft, wie dann dieser Abschnitt im hebr. Esra habe wegfallen können, erledigt sich durch die Antwort: durch Kap. 2. Der ursprüngliche Bericht von der Heimkehr unter Cyrus war Esra 1; 3 Esra 5, 4. 5 a mit dem, was darauf folgte; an diesen schob der Chronist das ursprünglich nicht dahin passende, sondern auch alle in den folgenden Jahren Heimgekehrten in sich begreifende Kap. Esra 2. Das würde er allerdings nicht haben thun können, wenn er die Aufzählung 3 Esra 5, 4 ff. erstmalig komponiert hätte. Wie nun aber, wenn er diesen Abschnitt selbst bereits in einer Quelle vorgefunden

hätte, in derselben, aus der er auch Esra 1, 7—11 schöpfte (vgl. hierüber Kap. VII)? Mit dieser Möglichkeit fällt die ganze Beweisführung Schraders. Denn dann hat entweder schon der Chronist selbst oder ein späterer Redaktor seines Buches, weil sich nun Widersprüche zwischen 3 Esra 5, 4 ff. und Esra 2, 1 ff. ergaben, jenen Abschnitt fallen lassen; der Verfasser von 3 Esra aber, weniger kritisch, wie wir auch sonst sehen, fand jenen Abschnitt entweder in der vom Chronisten benutzten Quelle oder noch bei diesem selbst vor, und verlegte ihn nun mit Esra 2 zusammen in das 2. Jahr des Darius.

Sehen wir uns nun den kleinen Passus 3 Esra 5, 4 f. etwas näher an, so fällt uns ein Doppeltes auf, nämlich a) in diesem Verzeichnis wird ausdrücklich gesagt, die Heimkehr hätte geschlechterweise zu den Stammgebieten in ihren Bezirk (*κατὰ πατριὰς αὐτῶν εἰς τὰς φυλὰς, ἐπὶ τὴν μεριδαρχίαν αὐτῶν*) stattgefunden; das ist also gerade das, was wir auf Grund ganz anderer Argumente postuliert haben. b) Diese Liste hat mit einer Aufzählung der Priester begonnen, die zuerst, um wieder an dem neuen Heiligtum zu funktionieren, heimgekehrt sein dürften. Und wiederum hat sich uns bereits ergeben, dass unter den ersten Josua mit Genossen muss heimgekehrt sein.

Nun ist ja ganz gewiss, dass man in v. 5 b weitere Priesternamen erwartet, dass also schon hier die harmonisierende bezw. korrumpierende Hand des Verfassers von 3 Esra einsetzt vgl. bes. v. 6, wie dieselbe auch schon in v. 1—3 sich bemerkbar macht. Es mag also sein, dass der zweite der aufgezählten Priester wirklich Jojakim hiess (vgl. etwa den Neh. 12, 10. 26 genannten Sohn Josuas), und dass der Verfasser diesen Namen als Haken für seine harmonisierende Glosse benutzte. Sonst wüsste ich nur die Lösung, dass er in seinem Verzeichnisse auch den Namen „Jojakim aus dem Hause Davids“ vorgefunden und in seiner Weise glossiert hat. Da nun jener auch 2, 41 für Jojachin steht, so hätten wir eine Notiz des Inhalts, dass dieser sich unter den ersten Heimgekehrten befunden hat, eine Annahme, die, wie wir schon in Kap. I sahen, durchaus nicht a limine abzuweisen ist.

Freilich, das ist ganz hypothetisch; sehr wahrscheinlich aber

ist, dass dem Verfasser von 3 Esra in 5, 1—6 noch eine andere Tradition über die Heimkehr zur Verfügung gestanden hat als uns in Neh. 7; Esra 2, und dass gerade diese mit unseren bisherigen Schlüssen zusammentrifft. Jene ganz aufzunehmen, konnte er gerade deswegen unterlassen, weil nach unserer Auffassung die Liste Esra 2 die Namen aller von 538—16 Heimgekehrten enthielt und daher sich die Namen, wenn auch in ganz anderer Reihenfolge, nur wiederholt hätten.

Damit schliessen wir diese Untersuchung ab. Auch die Liste der Heimgekehrten Neh. 7; Esra 2; 3 Esra 5 enthält einige Indizien, die unsere Auffassung von der jüdischen Restauration, wenn auch nicht beweisen, so doch bestätigen. Auf keinen Fall enthält sie irgend etwas, was derselben widerspräche. Ein Doppeltes steht fest: mögen der Chronist oder andere an dieser Liste korrigiert bezw. dieselbe erweitert haben, was zu kontrollieren uns fast jede Möglichkeit fehlt, entstanden kann sie nur sein aus einem Verzeichnis solcher, die in der ersten Periode nach dem Exil d. h. vor der Beendigung des Tempelbaues heimgekehrt sind; damit ist dieselbe ein weiteres entscheidendes Argument gegen die Hypothese von Kosters. Anderseits, die Liste selbst sagt kein Wort davon, dass das Volk als solches im zweiten Jahre des Cyrus heimgekehrt sei, wie der Chronist und im Anschlusse an ihn Meyer und Hoonacker die Restauration auffassen, vielmehr lässt sie vollen Spielraum für die Annahme mehrerer Heimzüge zwischen 538 und 16.

Kapitel V.

Die Memoiren Nehemias und Esras.

Über die Art der jüdischen Restauration von 538—16 im einzelnen erfahren wir naturgemäss aus den Memoiren Nehemias und Esras, die mindestens 70 Jahre später geschrieben sind,

nichts. Nur das Faktum, dass jene durch aus Babylon Heimgekehrte herbeigeführt ist, bestätigen auch sie. Kosters hat freilich gerade dies in Abrede gestellt; er hat behauptet, weder Nehemia noch Esra hätten bereits in Palästina eine heimgekehrte Gola vorgefunden. Ehe wir dazu übergehen, diese seine Aufstellung in Kürze zu beleuchten, möchten wir nur betonen, dass wir in einem Punkte allerdings durchaus mit ihm übereinstimmen: die erste Wirksamkeit Nehemias gehört vor die Esras; nur unter dieser Voraussetzung wird die letztere verständlich. Zur Begründung dieser Ansicht verweise ich hier nur auf Serubb. S. 49 f. Es handelt sich für uns also um die Frage: hat Nehemia und nach ihm Esra bereits ein aus Babylon heimgekehrtes Volksgros in Jerusalem vorgefunden?

§ 1. Die Memoiren Nehemias.

Kosters hat (S. 44—46) die aufgeworfene Frage in Bezug auf Nehemia aus drei Gründen verneint.

1. Neh. 1, 2 f., welche Stelle man oft für das Gegenteil verwende, beweise, dass vor Nehemia nur Nachkommen derer im Lande gewesen wären, die die Gefangenschaft in Palästina überlebt hätten: Die Worte: הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ מִן הַשֶּׁבִי bedeuteten entweder nach Ruth 1, 5: die von den gefangen Weggeführten Zurückgelassenen oder die von der Wegführung als Gefangene Übriggebliebenen, die derselben entkommen, also selbst nicht weggeführt sind vgl. 2 Chron. 30, 6.

Aber beide Übersetzungen sind ganz weit hergeholt auf Kosten der natürlichen. Denn im ersten Falle müsste stehen מֶלֶךְ בָּבֶל oder dergl. vgl. Jer. 21, 7; Jes. 11, 11; 2 Chron. 30 6; nicht die gefangen Fortgeführten liessen die anderen zurück, sondern die Babylonier. Gegen die zweite Deutung aber ist zu sagen, dass erstens in diesem Falle nicht מִן, sondern בְּעֵת bezw. מֵעֵת oder vgl. dastehen würde, und dass zweitens שְׁבִי in den Büchern Esra und Nehemia sonst nicht die Fortführung in das Exil bedeutet, sondern den Zustand der babylonischen Gefangenschaft vgl. Neh. 7, 6; 8, 17; Esra 3, 8; 8, 35; 9, 7, auch Ps. 68, 19 (zu פְּלֵיטָה vgl. Esra 9, 8. 13. 15). Aus diesem Grunde ist

aber auch die Deutung Wellhausens abzulehnen, dass die Juden im grossen und ganzen Diaspora seien und dass nur eine Ausnahme von derselben, ein Rest, geblieben sei, nämlich die Gemeinde in Jerusalem. Denn, wie gesagt. שְׁבִי bedeutet in diesen Büchern nicht im allgemeinen die Diaspora, sondern speziell die babylonische.

Das Wort steht hier entweder wie Num. 31, 12. 19; Jes. 20, 4; Hab. 1, 9 konkret für die nach Babylon Weggeführten, also = גּוֹלָה (zu dem מִן partit. vgl. dann Deut. 3, 11). Oder es liegt eine constructio praegnans vor: sie sind aus dem Exil übrig geblieben steht für: sie sind aus dem Exil gekommen und übrig geblieben vgl. Ps. 18, 22; 22, 22; 28, 1; 73, 27 u. s. w. Jetzt, wo sie sich wieder in Jerusalem befinden, werden sie, an dem einstmaligen Volksbestande gemessen, als ein „Überrest“ bezeichnet. Den besten Beweis dafür, dass eine von diesen beiden Deutungen die richtige sei, liefert Esra 9. 15, wo dieser den Ausdruck נִשְׁאַרְנוּ פְּלֵיטָה von der durch Zuzug aus Babylon verstärkten Gemeinde braucht. Da nun aber die Gola Esras zur Zeit von Neh. 1, 1 ff. noch nicht in Jerusalem ist, so liefert die Stelle einen positiven Beweis dafür, dass schon zuvor von den in Babylon Gefangenen eine פְּלֵיטָה nach Jerusalem gekommen ist und dort den Kern und Grundstock einer neuen Gemeinde gebildet hat (vgl. auch das הַנִּשְׁאָר Esra 1, 4).

2. Angesichts des Gebetes 1, 5—11 a wirft Kosters die Frage auf: „Kann man dies Gebet ungezwungen erklären, wenn die Gola, und wäre es auch nur teilweise, schon zurückgekehrt ist? Wie konnte Nehemia Gott erinnern an die Verheissung, dass er die Verstreuten sammeln werde, und ihn bitten, dass er sie erfülle, wenn die Erfüllung schon begonnen hatte?“ Indes, gesetzt nur den Fall, es hätte doch vor 70—80 Jahren eine grössere Rückwanderung stattgefunden, den Heimgekehrten wäre es aber schliesslich so ergangen, wie v. 2 und 3 voraussetzen, sie wären auf einen Rest zusammengeschmolzen, will man sich dann darüber wundern, dass Nehemia hier von jener nichts erwähnt, dass ihm vielmehr gerade nun mit ganzer Wucht die Zerstreuung auf die Seele fällt, in der sich Tausende noch immer befinden, ohne der Vaterstadt helfen zu können? Übrigens haben wir hier eines

jener Gebete vor uns, die uns alles andere eher geben wollen als bestimmte geschichtliche Rückblicke; mittels der hier von Kosters befolgten Methode könnte man aus den Gebeten eines Sirach oder den salomonischen Psalmen beweisen, dass auch ein Esra nie eine Gola nach Jerusalem heimgeführt habe, denn auch jene klagen noch über die Zerstreuung.

Doch noch nicht genug hiermit; man muss den Spiess gegen Kosters umkehren. Gesetzt, es hätte nach 539 keine Heimkehr stattgefunden, wie hätte sich Nehemia auch nur einen Augenblick wundern können über die Nachricht, die Hanani ihm bringt! Wenn wirklich sich nicht inzwischen einmal eine vollständige Umwälzung zum Besseren in Jerusalem vollzogen hätte, so wäre es ja nur selbstverständlich gewesen, dass der Rest sich dort in Unglück und Schmach befand, dass Mauern und Thore zertrümmert waren. Wie erklärt sich dann psychologisch das lange Weinen und Klagen Nehemias? Von den einst Zurückgebliebenen hatten schon die Verfasser der Threni nichts anderes erwartet, ein Ezechiel und Deuterojesaja fast überhaupt keine Notiz genommen, auf sie hatte man also nie irgend welche Hoffnungen gesetzt. Woher nun diese plötzliche Exaltation?

3. Da die weiteren Argumente von Kosters S. 46 ff. sich nur gegen die Annahme richten, Nehemia solle die Gola Esras bereits vorgefunden haben, in deren Ablehnung wir durchaus mit ihm übereinstimmen, so nennen wir hier als drittes nur noch die allgemeine Behauptung auf S. 44: „In der Erzählung über die Erbauung der Mauer 1, 1—7, 5 spielt Nehemia nicht ein einziges Mal auf die Rückkehr Verbannter an; befanden sie sich in dem jüdischen Kreise, in dem Nehemia auftrat, so haben sie da nur latent bestanden.“ Wird durch diese Behauptung wirklich etwas bewiesen? Wie kann man verlangen, dass, nachdem nun die einstmals Heimgekehrten bereits 70—80 Jahre wieder in Jerusalem gewohnt haben, dieselben noch immer von den Alteingesessenen sollten geschieden sein? Waren sie denn das nun nicht inzwischen (in der dritten Generation) selbst geworden? Ganz anders steht es natürlich, wenn die soeben mit Esra Heimgekehrten schon dagewesen sein sollten. In der Beziehung können wir abermals Kosters nur zustimmen: die hätten wohl

hier und da einmal erwähnt werden müssen, vor allem in 1, 1 bis 7, 5 Esra selbst.

Es ist nun aber noch die weitere Frage zu thun, ob nicht vielleicht, abgesehen von den beiden Momenten, die wir unter 1. und 2. darthaten und abgesehen von dem in 7, 5 steckenden Beweise noch andere in den Memoiren Nehemias gefunden werden, die positiv bestätigen, dass in der ersten Periode nach dem Falle Babels eine Heimkehr Exilierter stattgefunden hat. Direkte Nachrichten darüber in den kurzen, sich nur mit der eigenen Zeitgeschichte beschäftigenden Memoiren Kap. 1—7 zu erwarten, wäre, wie schon gesagt, ein unbilliges Verlangen. Man könnte hier höchstens 8, 17 nennen, einen Vers aus dem Abschnitt Kap. 8—10, der sehr bald nach jenen geschrieben sein dürfte von einem Manne, der selbst noch die Ära Nehemias mit durchlebt hat. Hier wird von der Gemeinde der aus der Gefangenschaft Heimgekehrten gesprochen, die seit den Tagen Josuas, des Hohenpriesters (das ben Nun ist als Glosse mit Michaelis und Klostermann zu streichen vgl. Esra 3, 4 f.) das Laubhüttenfest nicht mehr gefeiert habe.

Aber ich glaube, es existieren zwei indirekte Argumente, denen die Hypothese von Kosters in keiner Weise gerecht wird. Das erste ist dies, dass Nehemia eine vollständig organisierte Gemeinde mit Hohempriester, Vorstehern u. s. w. in Jerusalem antrifft und Zustände, wie sie geradezu undenkbar sind, wenn nicht dem einstmals zurückgebliebenen niederen Volke ein neuer Lebensstrom durch aus Babylon Heimgekehrte zugeführt wäre. Ich mache nur aufmerksam auf 2, 16; 3, 1. 9. 12. 14. 26. 31; 4, 7. 13; 5, 2. 7. 8. 17; 6. 17 u. s. w. (Vgl. hierzu Meyer S. 132 bis 135.) Man muss diese vollständig organisierte Gemeinde vergleichen mit dem, was uns 2 Reg. 25, 26; Jer. 41, 16 ff.; 43, 5 ff.; Threni 2, 9; 4, 18 u. s. w. erzählt wird, um zu verstehen, dass dieselbe ohne die Annahme einer inzwischen stattgefundenen grösseren Heimkehr Gefangener zu einem vollständigen Rätsel wird. Wenn man aber, um dieses zu lösen, etwaige Rückwanderungen aus Ägypten und anderen Ländern im Laufe der verflossenen 150 Jahre postuliert und nur die einzige historisch verbürgte aus Babylon negiert, so wollen wir zwar nicht aus-

schliessen, dass auch anderswoher unausgesetzt kleine Zuzüge stattgefunden haben vgl. Neh. 5, 17, aber im übrigen heisst jenes doch in der Ferne schweifen, wo man das Gute schon besitzt, ja, ich möchte sagen, negieren aus Freude am Negieren.

Und auf das zweite indirekte Argument wurden wir schon im vorigen Kapitel geführt. Die massenhaften Ehen mit ausländischen Weibern, die Nehemia vorfand vgl. 13, 23—29 und von denen ebenso Mal. 2, 11 wie Esra Kap. 9. 10 Zeugnis ablegen, finden eine ausreichende Erklärung nur dann, wenn sich infolge einer überwiegenden Heimkehr von Männern nach 538 ein numerisches Missverhältnis der beiden Geschlechter ergeben hatte. Übrigens zeugt von diesem indirekt auch Sach. 8, 5, indem wir aus dieser Stelle ersehen, wie im Jahre 519 sich ein Mangel an Kindern in Jerusalem bemerkbar machte. Jene späteren Stellen zeigen dann, wie man diesem abzuhelfen gesucht hat.

§ 2. Die Memoiren Esras.

In den Memoiren Esras wird zunächst geradeso wie in denen Nehemias vorausgesetzt, dass jener bereits eine vollständig organisierte Gemeinde vorgefunden vgl. 7, 14; 8, 29. 33; 10, 1, nicht erst eine solche geschaffen habe; nur Reformator soll er auch nach dem Ferman Kap. 7 sein. Aber hier thun sogar zwei Stellen direkt dar, dass die Gemeinde, die er antraf, zum grössten Teile eine solche von Heimgekehrten war.

1. Zunächst wird dieselbe 9, 4 ohne weiteres als הַגּוֹלָה bezeichnet vgl. v. 2: זֶרַע הַקֹּדֶשׁ (wahrscheinlich sind die 3 letzten Worte von v. 4 a an den Schluss von v. 3 a zu setzen). Kosters freilich hat S. 96 ff. versucht, sich der Beweiskraft dieser Stelle zu entziehen, jedoch mit Argumenten, die wir nicht als stichhaltig anerkennen können. Es sind drei:

a) Aus 9, 2 ginge hervor, dass eine Absonderung von den Heiden nicht stattgefunden habe und also keine Gemeinde in dem Sinne gebildet sei, dass palästinensische Juden und zurückgekehrte Verbannte sich gegenüber der heidnischen Bevölkerung aneinander angeschlossen hätten. Den ersten Satz hat nun noch nie

jemand geleugnet, sonst wäre ja auch die ganze Aktion Esras überflüssig gewesen. Aber unverständlich ist die Schlussfolgerung, dass deswegen noch keine Heimgekehrten in Palästina sollten gewesen sein oder wenigstens Esra sie nicht sollte als haggola haben bezeichnen können. Gerade er ist es ja, der schon durch Wahl dieses Ausdrucks zu verstehen gibt, dass die einstmals Heimgekehrten sich hätten absondern müssen, dass sie aber dem, was sie sein sollten und dem Worte nach sind, nicht entsprochen haben, und dass ihnen der Synkretismus zur Sünde geworden ist. Gerade er ist, der nun für alle Zeiten dem Worte haggola erst jenen exklusiven Sinn aufgedrückt hat.

b) In 10, 16 seien die bene haggola eine Vereinigung von Israeliten, zu denen die Schuldigen nicht gehören und die, als über den letzteren stehend, über sie das Urteil fällten. Indes davon steht kein Wort im Texte. Nicht die Gola hat das Urteil über die schuldigen Israeliten zu fällen, sondern die Gola — das sind aber die Juden mit Ausnahme der wenigen v. 15 ausdrücklich Genannten — stimmt Esra zu, dass er sich die Familienhäupter zu einer Kommission sammle.

c) Kosters glaubt in dem ganzen 10. Kapitel noch die ältere Vorstellung, die scharf die Begriffe schied, nachweisen zu können. 10, 7. 8. 9. 14 trete uns das Volk unter seinen weltlichen Beamten etc. entgegen. Dagegen begegne uns 10, 1. 2—4. 5. 12. 16 eine gottesfürchtige kahal, die von jenem zu unterscheiden, die bene haggola, die mit Esra Heimgekehrten. Daraus schliesst er, dass diejenigen Stellen, in denen das ganze jüdische Volk in Palästina Gola oder Israel genannt wird, also die Ausdrücke „wegen des Vergehens der Gola“ 9, 4; 10, 6; 10, 8 b und der Name „Israel“ 9, 2; 10, 25 Werk des Redaktors seien. Aber dieser Argumentation liegen zwei arge Fehler zu Grunde. Nämlich α) so gewiss die an zweiter Stelle genannten Belege 10, 1 u. s. w. darthun, dass in Jerusalem zwei Strömungen vorhanden sind, „die die Worte des Gottes Israels fürchteten“, die nach 10, 1. 12 das ganze Volk bis auf die in v. 15 Genannten mit sich fortreissen, und diese Minorität der Protestierenden, so hat Kosters doch nicht das leiseste Indiz dafür erbracht, dass jene die mit Esra Heimgekehrten seien. β) Im Gegenteil, 10, 2—4 zeigt

ganz evident, dass die Reaktion nach der Initiative Esras gerade aus der Mitte derer hervorgeht, die schon lange im Lande sind. Kosters meint freilich, Sechanja bekenne hier nur, dass die Schuld der palästinensischen Juden auch auf der neuen Gola ruhe, ebenso wie Esra selbst in seinem Gebete 9, 6—15 die Schuld des Volkes (richtiger: der Väter) auch als seine Schuld anerkenne. Aber in 10, 2 handelt es sich garnicht um eine Schuld, sondern um eine ganz konkrete Sünde, die Sechanja auch von sich aussagt, eine Sünde, gegen die gerade Esra 9, 14 sich nachdrücklichst verwahrt hat. So stimmt denn 10, 2 durchaus mit 10, 6 überein.

Und damit fällt jede Berechtigung dafür hin, die Bezeichnung der schon im Lande Befindlichen als haggola in 9, 4 und 10, 6 als redaktionelle Zuthat anzusehen. Im Gegenteil, der Ausdruck wird gerade absichtlich von Esra gebraucht, um zu verstehen zu geben, wie schwer die Versündigung jener von Gott so sehr Begnadigten, des heiligen Samens 9, 2 ist. So bildet 9, 4 das erste positive Argument in den Memoiren Esras dafür, dass dieser eine ganze Gemeinde von Nachkommen einstmals Exilierter im Lande bereits vorgefunden hat. Er ist nur der erste gewesen, der energisch den Gedanken vertrat, dass gerade diese ihre Herkunft, ihre einstmalige Rettung aus der Knechtschaft die Pflicht der Absonderung involviere. Und diesem Gedanken hat, nachdem bei seinem ersten Versuche Kap. 10 derselbe von der Majorität prinzipiell anerkannt, die Verwirklichung aber auf die lange Bank geschoben war, der energischere Nehemia bei seiner zweiten Wirksamkeit in Jerusalem in Verbindung mit Esra zum Siege verholfen Neh. 9, 2; 10, 31; 13, 23—31.

2) Zu demselben Schlusse wie 9, 4 berechtigen uns 9, 8 f. Man deutet die Verse allerdings verschieden. v. 7 hat von der Strafe des Exils gesprochen. Worauf bezieht sich dann aber das „jetzt" und der „kleine Augenblick neuer Lebenskraft" v. 8? Kosters deutet (S. 107) die Ausdrücke auf die Tage Esras speziell, und thatsächlich scheint die Gegenüberstellung des הַיּוֹם הַזֶּה v. 7 mit dem וְעַתָּה v. 8 dafür zu sprechen. Und doch ist diese Deutung unmöglich, v. 8 f. bezieht sich vielmehr, obwohl auch die exilische Zeit nach v. 7 noch bis in die Ära Esras reicht,

auf die ganze Periode von 538 bis zu den Tagen Esras, die in Gegensatz gestellt zu der früheren vorexilischen und exilischen Geschichte als ein kurzer Augenblick des Aufatmens in aller Trübsal erscheint. Dieselbe Periode wird in v. 7 und 8 unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, das וְעַתָּה steht hier also überhaupt nicht, um einen temporalen, sondern einen logischen Gegensatz auszudrücken = nun aber vgl. 9, 10 und 1 Sam. 25, 26 f.; 26, 19 f.; Neh. 5, 5 u. s. w.

Das beweist folgendes: a) es wird von mehreren Königen der Perser gesprochen. b) Es wird diesen zugeschrieben, den Juden Lebenskraft verliehen zu haben, die Trümmer des Tempels wiederherzustellen. Esra fand aber nach 8, 33 f. den erbauten Tempel schon vor, er war eben, wie wir anderweitig wissen, schon unter Darius fertiggestellt. c) Ebenso wird in die jetzt währende Zeit der Begnadigung die auf die Konzession der Perser zurückgeführte Ummauerung Jerusalems eingerechnet. Auch diese fiel schon vor die Ankunft Esras. d) Wie konnte, falls die Deutung von Kosters richtig wäre, v. 7 so energisch sagen, Exil, Schmach u. s. w. dauerten noch bis auf den Tag, da Esra betet, wenn doch v. 8 f. sagen soll, mit der Heimkehr der Gola Esras sei ein Wandel eingetreten? So würde vielmehr auch Kosters von seinen eigenen Prämissen aus darauf hingedrängt, das וְעַתָּה v. 8 nicht temporal, sondern logisch zu fassen. Dann fällt aber wieder jede Berechtigung hin, die מִחְיָה, die Restauration erst mit seinen Tagen beginnen zu lassen.

Trifft vielmehr hiernach unsere Deutung zu, so kann v. 8 sich unmöglich speziell auf die Tage der Rückkehr Esras beziehen, so sehen wir, dass gerade er schon die Periode der Restauration, die Periode, da wieder ein Zeltpflock in Jerusalem stand und es dort eine פְּלֵיטָה gab, lange vor seiner Zeit hat beginnen lassen. Und da doch kaum die Konzession des Darius als unmittelbare Initiative hingestellt werden konnte, so dürfen wir weiter schliessen, dass er thatsächlich mit dem Beginne der persischen Herrschaft, mit Cyrus den Wandel hat eintreten lassen. Das war die Zeit, seitdem ein Überrest und Entronnene (v. 14 f.) sich wieder sammelten, da begann die Periode, dass trotz aller noch fortdauernden Zerstreuung Israels Augen wieder hell strahl-

ten, dass es neue Lebenskraft gewann. Sie ist noch nicht abgeschlossen, Esra steht mitten in ihr. Ich glaube, dies Gebet Esras ist ein vorzüglicher Beweis dafür, dass unsere Auffassung von der mit dem Jahr 538 begonnenen allmählichen Rückwanderung der Juden aus Babylon die richtige ist.

So haben wir gefunden, dass die Memoiren Nehemias und Esras unsere in Kap. I—IV gewonnenen Resultate nur bestätigen, dass, auch an ihnen erprobt, die Hypothese von Kosters sich nicht bewährt.

Kapitel VI.

Das Buch des sogen. Tritojesaja.

Haben wir in den vorausgehenden Kapiteln das Richtige getroffen, so haben wir damit plötzlich den Schlüssel gewonnen für das Verständnis eines Buches, hinsichtlich dessen sich eine Übereinstimmung schrittweise schon in den letzten Jahren angebahnt hat, immerhin aber noch kein vollständig sicheres Resultat erreicht ist.

Es ist das bleibende Verdienst von Duhm, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass hinter Jes. 55 ein tiefer Einschnitt in dem deuterojesajanischen Buche nachweisbar ist und dass das, was man von da an findet, Kap. 56—66 in Jerusalem geschrieben sein muss. Dieses Resultat ist durch die eingehenden Untersuchungen Cheynes (D. B. Jesaja S. 314 ff.), durch die Bemerkungen Kittels im Kommentare z. B. J. und durch zwei neuerdings erschienene kleine, aber tüchtige Abhandlungen von Gressmann (Über die in Jes. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse) und von Littmann (Über die Abfassungszeit des Tritojesaja) nach meinem Dafürhalten zu absoluter Sicherheit erhoben. Die kurze Auseinandersetzung Königs mit Gressmann (The ex. b. S. 195—205) enthält zwar einige richtige Gegen-

bemerkungen, auf die wir hernach noch aufmerksam machen werden, zeigt aber im übrigen nur, dass betreffs solcher allgemein gehaltenen, zum Teil apokalyptischen Prophetenreden, bezüglich deren Entstehung eine bestimmte Tradition fehlt, bei einer Zergliederung in die einzelnen Bestandteile das pro und contra sich leicht die Wage zu halten scheint, dass aber der Eindruck des Ganzen entscheiden muss. Und dieser spricht nun so evident für die nachexilische Abfassung, dass dieselbe binnen kurzem allgemein anerkannt werden muss.

König geht in seiner positiven Ausführung S. 202 ff. einerseits von der in unserer ganzen Abhandlung als unzutreffend erwiesenen Auffassung aus, als ob nach der Heimkehr des Jahres 538 nicht noch fast geradeso wie bisher auf eine Sammlung der Zerstreuten, ein Ererben des Landes, ein Aufrichten der zerstörten Ruinen u. s. w. hätte gehofft werden müssen; es war eben noch nicht das „Volk“, welches wieder im Lande weilte, und vollends besass dasselbe das ganze Land noch nicht und hatte die alten Trümmerstätten, noch nicht einmal Jerusalem als Stadt wieder aufrichten können vgl. Sach. 7, 7 u. s. w. Anderseits hat auch König keine Beweisstelle erbracht, die sich mit einer bevorstehenden Heimkehr aus Babylon, mit den Sorgen und Vorbereitungen für die Reise, mit den Bedrängungen seitens der bisherigen Zwingherren beschäftigen, wie wir solche in Kap. 40 bis 55 auf Schritt und Tritt finden. Denn auch 57, 14; 61, 10 bis 12 handeln ja von der Sammlung aus aller Welt; das Panier wird für die Völker aufgesteckt, damit sie die zerstreuten Israeliten bringen; die „Thore“ sind nicht die Babels, sondern Zions. Wohl aber beschäftigen sich Kap. 56—59. 65. 66 unausgesetzt mit inneren Zuständen der Gemeinde; die einzigen äusseren Feinde, die vielleicht mit Namen genannt werden (vgl. hernach), sind die Palästina unmittelbar benachbarten Edomiter Kap. 63. Nicht das ist der springende Punkt in der Debatte, ob nicht manche von den Kap. 56—66 behandelten Fragen, Sorgen und Hoffnungen geradeso hätten in Babylon diskutiert werden können, sondern, ob es eine einzige Stelle gebe, die da zeigt, dass sie wirklich in Babylon diskutiert sind.

König glaubt allerdings in 65, 9. 20; 66, 13 sichere Hin-

weise hierauf finden zu können. Aber müsste nicht 65, 9 gerade dann „aus Babel“ und nicht „aus Jakob“ stehen? Das שָׁמָּה bezieht sich auf das südlich von Jerusalem gelegene Bergland, welches die Juden, zumal in der ganzen Ausdehnung von Westen nach Osten, von Saron bis Emek Achor, in den ersten Jahrzehnten nach 538 gerade noch nicht besassen. Konnte also nicht ein in Jerusalem Wohnender so schreiben? Es ist derselbe Gedanke wie 2 Reg. 19, 31; ein Grundstock Judas muss gerade schon wieder in der Heimat sein. Bezieht sich weiter das מִשָּׁם 65, 20 nicht einfach auf das „in Jerusalem“ 65, 19 zurück? Und ist 66, 13 nicht eine Anrede an alle noch in der Diaspora zerstreuten Glieder vgl. 60, 4, so dass naturgemäss in einer Ansprache an sie „in Jerusalem“ stehen muss? Diese direkte Anrede ist vorbereitet, durch v. 12, wo allerdings, da das וִינַקְתֶּם die Struktur des Satzes stört, v. 12 b nach LXX zu emendieren ist in: יֹנַקְתָּם תִּנָּשֵׂא (dies in kollektivem Sinne vgl. Ps. 80, 12; Job. 8, 16; 14, 7; 15, 30; Ez. 17, 22; Hos. 14, 7), so dass Duhm richtig übersetzt: ihre Säuglinge werden auf der Hüfte getragen und auf den Knien geliebkost. Der Ausdruck erklärt sich aus 49, 22 f. Das תִּנָּשֵׂאוּ wird stehen, um beide Lesarten תִּנָּשֵׂא und יִנָּשְׂאוּ als möglich zu bezeichnen.

Anderseits dürfte es König nicht gelungen sein, die Beweiskraft der Stellen aufzuheben, die positiv zeigen, dass schon eine Rückkehr hinter dem Verfasser liegt und er sich in Jerusalem befindet. Als solche betrachte ich vor allem 56, 8 b; 57, 5 ff.; 57, 19 (vgl. 6, 15); 58, 6; 60, 3 ff., wo sicher der Standort Jerusalem ist, so dass das קוּמִי v. 1 sich nur auf das Erheben aus dem Unglück bezieht, 60, 17 f., wo doch ganz sicher Jerusalem schon bewohnt und angebaut ist; 62, 8, wonach das Land bereits bebaut wird; 64, 9 f., wo unmöglich an dem Cyrusedikt hätte vorübergegangen werden können, falls dies soeben publiziert war; 66, 1 ff., die bei babylonischer Herkunft absurd werden; 66, 6, wo unmittelbare Nähe beim Zion vorausgesetzt ist; 66, 7—9, wo Fragen aufgeworfen werden, die nur einen Sinn haben, wenn Jerusalem einen allerdings ganz kleinen Teil seiner Bewohner bereits zurückerhalten hatte; endlich 66, 24, wo wieder der jerusalemische Standort offenkundig ist.

Wie gesagt, diese Kontroverse halte ich jetzt, wie übrigens schon Serubbabel S. 78 ff., 147 f., definitiv für entschieden: Jes. 56—66 sind nach 538 in Jerusalem geschrieben. Aber nun taucht ein weiteres Problem auf: können wir nicht die Entstehungszeit der Kapitel näher bestimmen? Freilich möchte ich vorausschicken, dass, mögen wir uns bezüglich dieser Frage nun entscheiden, wie wir wollen, das Buch abermals als ein vernichtendes Moment gegen die Hypothese von Kosters in die Wagschale fällt. Man muss folgendes beachten. Auf alle Fälle ist jenes in tiefgreifendster Weise von dem Buche Deuterojesajas beeinflusst. Eine derartige Beeinflussung wäre nun zwar in moderner Zeit denkbar auf dem Wege, dass dieses von Babylon nach Jerusalem geschickt wäre. Ein solcher Prozess ist aber in antiker Zeit undenkbar. Jes. 56—66 nämlich legt Zeugnis davon ab, dass nicht nur ein Mann aus dem deuterojesajanischen Buche geschöpft, sondern dass dasselbe vielmehr eine ganze Gemeinde in Jerusalem erzeugt hat. Sie nennen sich die Demütigen, die Erwählten, die Knechte Jahwes u. s. w., sie haben sich ganz die Hoffnungen und religiösen Anschauungen eines Deuterojesaja zu eigen gemacht, sie fühlen sich in schroffem Gegensatz stehend zu vielen Volksgenossen. Solche Gemeinden aber werden im Altertum nicht durch ein Buch allein geschaffen, das Deuteronomium wäre ohne einen Josia, der Priesterkodex ohne einen Esra und Nehemia bedeutungslos geblieben. Aus den einstmals im Lande Zurückgebliebenen kann diese Gemeinde natürlich noch viel weniger hervorgegangen sein. Auch durch Esras Gola kann sie nicht entstanden sein, da sie — darin sind alle einig — schon vor dieser existiert. Also muss schon vor jenem der deuterojesajanische Geistesstrom, vermittelt durch einige Anhänger des grossen Propheten, wenn nicht durch ihn selbst, sich aus Babylon unter die einstmals Zurückgebliebenen ergossen haben, d. h. jene bezw. jener müssen vor der Entstehung unseres Buches nach Jerusalem heimgekehrt sein und dort einen innergemeindlichen Gegensatz hervorgerufen haben, von dem die Zurückgebliebenen zuvor nichts wussten.

Wann aber können wir nun das Hereinbrechen dieses Geistesstromes konstatieren? wann ist die sogen. tritojesajanische Schrift

entstanden? Duhm, der Begründer der neuen Auffassung, verlegte dieselbe unmittelbar vor die durch Esra und Nehemia herbeigeführte Restauration, sah also in ihr ein Seitenstück zum Buche des Maleachi. Cheyne prüfte die einzelnen Abschnitte gesondert und kam in der Hauptsache zu demselben Resultate, dass die Schrift kurz vor die Einführung des priesterlichen Gesetzbuches durch Esra fiele; nur 63, 7—64, 11 verlegte er in die Zeit des Artaxerxes Ochus. Kittel wies das Buch einer ganzen Schule von Männern aus der Zeit nach 538 zu, einzelne Abschnitte liessen das Zeitalter der Anfänge der neuen Gemeinde als Abfassungszeit zu, andere liessen es rätlich erscheinen, bis an die Zeit von Esra und Nehemia heran, ja, vielleicht noch über sie herabzugehen. Das ist in der Hauptsache auch das Resultat von Gressmann, nur bei 66, 1—4 hält er Entstehung zwischen 538 und 20 fast für gewiss, bei 63, 7—64, 11 für wahrscheinlich. Bezüglich des übrigen Buches müsse man sich bei dem einfachen Resultate begnügen, dass es nachexilisch sei. Zu einem bestimmteren Resultate ist Littmann gelangt. Jes. 56 bis 63, 6; 65; 66 ergeben sich als Arbeit eines Autors, der zwischen 457 und 45 geschrieben hat; 63, 7—64, 11 gehören einem anderen Verfasser an zwischen 538 und 20; 59, 5—8; 66, 23. 24 sind später in das ganze Buch eingeschoben. Marti endlich leitet die Kapitel, abgesehen von wenigen Zusätzen, worunter 64, 9—11 aus makkabäischer Zeit, von einem Verfasser her, der in der Mitte des 5. Jahrhunderts vor der Ankunft Nehemias in Jerusalem lebte.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, dass sich in jenen beiden Monographien eine gewisse Übereinstimmung bezüglich 63, 7—64, 11 ergeben hat. Ausserdem darf ich wohl im Gegensatze zu Gressmann das als ein Zustimmung verdienendes Resultat der Arbeit Littmanns bezeichnen, dass die Verwandtschaft der einzelnen Kapitel in Sprache und Anschauungen eine derartige ist, dass, falls es uns gelänge, eine Situation nachzuweisen, aus der sie alle erklärlich wären, kein Grund vorläge, an verschiedene Verfasser zu denken. Nur bezüglich 63, 7 bis 64, 11 meinte Littmann S. 39 eine solche Abweichung in Sprache und Gedankenkreis nachweisen zu können, dass diese Verse auch

hiedurch sich von den anderen abhöben. Da er aber selbst dann wieder zugeben muss, dass auch dieser Abschnitt trotz seiner Eigentümlichkeiten manche Verwandtschaft mit Tritojesajas Sprachweise verrate (vgl. auch Marti S. 400) und da sich ein mindestens ebenso starkes Vokabular der sprachlichen Eigentümlichkeiten auch z. B. für 63, 1—6, ja sogar für Kap. 58 aufstellen liesse, so dürfte er selbst schliesslich zugeben, dass diese Differenz allein nicht beweiskräftig wäre. Schliesslich kommt alles auf die Eruierung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse an.

Überblicken wir nun das ganze Buch, so scheinen mir drei ganz konkrete Anhaltepunkte für die Entstehung desselben geboten zu sein. Nicht mehr und nicht minder. Das war mein Ausgangspunkt bereits Serubbabel S. 80 ff.; nur hat mich eine immer erneute Prüfung des Problems gelehrt, dass ich in der Festlegung derselben, beherrscht von unrichtigen geschichtlichen Voraussetzungen, fehlgegangen sei.

1) 63, 18. Leider müssen wir hier, wie Serubb. S. 80 ausgeführt, infolge der unsicheren Textüberlieferung mit einer doppelten Möglichkeit rechnen. Entweder wir haben mit M. T. zu übersetzen: „Auf kurze Zeit haben sie eingenommen deine heilige Stadt (64, 9; 66, 6 machen wahrscheinlich, dass ursprünglich עִיר dastand, woraus in M. T. עַם, LXX הַר geworden), unsere Dränger haben niedergetreten dein Heiligtum“, oder nach LXX in v. a., grammatisch wohl wahrscheinlicher: „Auf kurze Zeit haben wir eingenommen u. s. w., da haben unsere Dränger u. s. w.“ Duhm hat die Stelle auf eine Schändung des nachexilischen Tempels durch die Samaritaner vor Nehemia bezogen. Ich habe dagegen nochmals entscheidend folgendes geltend zu machen.

a) Von einer solchen Schändung durch die Samaritaner kurz vor Nehemia wissen wir sonst schlechterdings nichts, ebensowenig, wie von einem Einfall derselben in die Stadt überhaupt. Im Gegenteil Hanani erwähnt Neh. 1, 1 ff. kein Wort davon, Nehemia in seinem Gebete ebensowenig; dieser fand sicher keinen „zertretenen Tempel“ vor, sonst hätte uns wohl von einer Renovierung desselben durch ihn berichtet werden müssen; statt dessen befanden sich bei seiner Ankunft die Vornehmen der Gemeinde

und gerade auch die Priester in bestem Einvernehmen mit den Führern der Samaritaner.

b) Das „auf kurze Zeit“ wäre, falls wir lesen „wir haben eingenommen“ unverständlich, da der Tempel Serubbabels doch schon 70 Jahre stand. Müssen wir aber übersetzen „sie haben eingenommen“, so ist die Kalamität keine noch andauernde, sondern schnell vorübergehende gewesen; dann passt aber das מעוֹלָם v. 19 nicht. Im Anschluss an Gesenius-Buhl will Marti jenes Wort überhaupt beseitigen, indem er emendiert: לָמָּה צִעֲרוּ רְשָׁעִים קָדְשֶׁךָ. Die Konjektur ist geistvoll und man gewinnt durch sie einen passenden Parallelismus. Aber es ist doch sehr bedenklich, hier ein Piel צִעֲרוּ in der Bedeutung „verachten, beschimpfen“ zu postulieren, welches zwar im Aramäischen gebräuchlich ist, aber in der alttestamentlichen Litteratur nie vorkommt. Ausserdem wird durch die Emendation doch nicht erreicht, was M. beabsichtigt, denn das Parallelwort בּוֹסְסוּ führt doch wieder auf eine Verheerung, eine Entweihung durch die That (vgl. Jer. 12, 10; Prov. 27, 7; 1 Makk. 3, 45. 51). Indem dann zu lesen wäre: רְשָׁעִים הַר ק׳, woraus sich die Abweichung zwischen M. T. und LXX sehr gut erklären würde, wäre also auch bei der Martischen Emendation das geschichtliche Ergebnis der Stelle dasselbe, welches wir sogleich finden werden, dass nämlich zur Zeit des Verfassers zwar nicht der Tempel, wohl aber der Tempelberg irgendwie von auswärtigen Feinden entweiht ist.

c) Das מֵעוֹלָם v. 19 verlangt in beiden Fällen, dass eine lange Periode des Unglücks der neuerlichen Katastrophe unmittelbar vorausgegangen ist.

Bezüglich der Datierung Cheynes in die Zeit des Artaxerxes Ochus habe ich meiner Ausführung Serubb. S. 83 f. nichts hinzuzufügen, verweise nur auch noch auf Littmann S. 37. Von welcher Entweihung des Zion ist dann aber die Rede? Ich entschied mich Serubb. S. 82 für eine solche um 500, die im Anschluss an die Erhebung Serubbabels stattgefunden hätte. Da nun aber auch diese ganz auf hypothetischer Konstruktion beruht, so darf man die Deutung nur wählen, falls jede andere Möglichkeit ausgeschlossen ist. Und da habe ich die nächstliegende übersehen. Ich argumentierte damals freilich so: „An die Zeit vor Haggai

zu denken ist unmöglich, da damals überhaupt noch kein Heiligtum auf dem Zion stand." Das ist wahr und falsch zugleich. Ein Tempel war noch nicht da, aber deswegen auch kein מִקְדָּשׁ? Bedeutet denn nicht dies zunächst einfach den geheiligten Ort vgl. Jes. 8, 14; Ex. 25, 8; Lev. 12, 14; Num. 10, 21 u. s. w.? Nun steht es hier in Parallele zu der heiligen Stadt bezw. dem Berge und nichts von verbrennen, niederreissen oder dergl. wird erwähnt, sondern nur „sie haben zertreten". Würde das aber nicht vorzüglich passen auf den Zion, auf dem der Grundstein zu einem neuen Tempel gelegt und der Altar errichtet war Esra 5, 16; Hag. 2, 14, der aber bei der gewaltsamen Störung des Mauerbaues durch die Samaritaner Esra 4, 23 natürlich auch nicht ganz verschont war, sodass auch ein Haggai das Opfern daselbst als ein Sichverunreinigen bezeichnete? Und nun das „auf kurze Zeit"? Kommt das nicht am allerbesten zu seinem Rechte, wenn es sich hier um das Ereignis handelt, von dem Esra 4, 8 ff. erzählt, bei dem thatsächlich erst ein paar Jahre die Juden sich wieder im Besitze des Zion befanden? Reimt sich nicht auch damit das מֵעוֹלָם v. 19 aufs beste? Nun ist wieder alles wie in der eben vergangenen exilischen Zeit vgl. Jes. 42, 14, diese erstmalige Heimkehr hat gar nichts geholfen. Ja, wird nicht diese Deutung durch den vorausgehenden Abschnitt v. 7—14 aufs beste gestützt? Hier erinnert sich der Prophet an den ersten Exodus aus Ägypten; damals führte Gott sein Volk sicher und brachte es zur Ruhe, aber jetzt? Diese Heimkehr hat nur zu neuem Unglück geführt. Kurzum, 63, 18 scheint mir mit Sicherheit in die Zeit von 536 bezw. 529 zu führen und nur aus der Ära des durch die Samaritaner indirekt gestörten Tempelbaues erklärt werden zu können.[1])

[1]) Ob wir weiter aus 63, 1—6 schliessen dürfen, dass sich an jenem Gewaltakt der Samaritaner in erster Linie auch die im Negeb wohnenden Edomiter beteiligt haben (vgl. v. 6), wie Ley S. 148 ff. unter Heranziehung der Prophetie des Obadja folgerte, oder ob Edom hier nur als Repräsentant aller der Völker in Betracht kommt, die ihre Freude an dem einstigen Untergange Jerusalems geäussert haben vgl. Ez. 25, 12; 35, 2; Ps. 137, 7; Threni 4, 22, diese Frage lasse ich hier auf sich beruhen. Denn mit der Möglichkeit ist doch zu rechnen, dass in v. 1 falsch punktiert und zu übersetzen ist: „Röter

2) 64, 9 f. Diese Stelle bestätigt die Richtigkeit unserer Auffassung von 63, 18, und an ihr erleidet Duhms Datierung vollends Schiffbruch. Ich müsste, um das darzuthun, genau wiederholen, was ich Ser. S. 81 f. geschrieben habe. Es sei hier nur nochmals ganz besonders der Nachdruck darauf gelegt, dass nach v. 11 der Zustand der Verwüstung und Brandlegung der heiligen Stätten, über die v. 9 f. klagen, bis in die Zeit des Verfassers hineinreicht. Wie wäre eine solche Aussage in den Tagen vor Esras Ankunft denkbar? Auch bezüglich der Datierung Cheynes habe ich hier dem früher Gesagten nichts hinzuzufügen.

Aber ebenso muss ich meine eigene Deutung von Serubb. S. 82 auf eine Zerstörung um 500 jetzt verwerfen. Abgesehen davon, dass dieselbe lediglich auf einer Hypothese beruht, wie Cheynes Annahme eines Brandes in den Tagen des Ochus, v. 10a „dein heiliger und herrlicher Tempel, in welchem unsere Väter dich priesen“ u. s. w. spricht direkt gegen eine solche Beziehung. Das „unsere Väter“ dürfte sonst nie nur auf die erste unmittelbar zurückliegende Generation, in der der Redende selbst schon Kind war, zurückblicken.

Sieht man von der Makkabäerzeit ab — und ernstlich hat wohl noch nie jemand behauptet, dass der ganze Abschnitt 63, 7—64, 11 aus ihr stamme, da er das gesamte tritojesajanische Buch nach sich zöge, übrigens auch alle anderen charakteristischen Zeichen der Makkabäerzeit, das religiöse Selbstbewusstsein, das Messen am Gesetze u. s. w. vermissen lässt —, so kennen wir nur eine Episode in der israelitischen Geschichte, wo die Städte Judas verwüstet und der Tempel in Flammen aufgegangen ist, es ist die Katastrophe von 586. Der durch diese herbeigeführte Zustand währt jetzt noch v. 11; vergleicht man aber v. 8 b mit 9, so ist offenkundig, dass sich ein Volk Gottes in unmittelbarer Nähe des zerstörten Tempels befindet. Eine solche Situation kennen wir aber nur zwischen 538 und 20. Ich negierte Serubb. S. 79 diese Möglichkeit, indem ich von der fast allgemein

die Kleider als ein Winzer“; dann aber beschäftigt sich der Abschnitt mit Edom überhaupt nicht, sondern, wie v. 6 auch sagt, mit dem Gericht über die Völker im allgemeinen. Vgl. Marti zu d. St.

herrschenden, nun aber als unrichtig erkannten Anschauung ausging, dass die Juden in diesem Zeitraum den Tempel hätten bauen können, wenn sie nur gewollt hätten. In gewissem Sinne ist das ja richtig. Ein formelles Verbot hat Cyrus bezw. Kambyses auf die Anklage der Samaritaner hin nicht erlassen; wohl aber war durch die Sistierung des Mauerbaues seitens dieser alle Energie zum Tempelbau vorerst gelähmt, ihr Zertreten des Tempelplatzes knickte die frisch aufkeimenden Triebe der Hoffnung, gerade auch die Frommen wollten nun nicht weiter bauen, wie wir gleich sehen werden, die Trümmer, die von dem einstigen Brande zeugten, blieben auf jenem liegen. Wir haben hier fast denselben Zustand, den noch im Jahre 520 Haggai 1, 4 b voraussetzt; nur ist in seiner Zeit die Besiedelung des Landes schon etwas weiter vorgeschritten 1, 4 a. 9, doch vgl. Sach. 7, 7; 8, 5.

So bestätigt diese Stelle durchaus unser Resultat bei 63, 18. Es freut mich, in diesem Littmann und, wenn auch schwankend, Gressmann als Bundesgenossen nennen zu können. Ich möchte aber sogar auch die Annahme Martis, v. 9—11 seien ein Einschub aus der Makkabäerzeit (1 Makk. 4, 38) als eine indirekte Bestätigung der Richtigkeit unseres Schlusses ansehen. Hätte man sich in jenen Drangsalsjahren auf solche Interpolationen in der prophetischen Litteratur verlegt, was mir schon im allgemeinen höchst problematisch ist, so würde man doch wiederum mehr erwarten, Verheissungen oder dergl., und nicht nur einen solchen kurzen Notschrei. Die Annahme einer derartigen Glossierung ist doch überall ein methodischer Fehler, solange noch die Möglichkeit eines anderen Ausweges existiert und solange nicht auffallende formale Indizien jene stützen. Dass aber in diesem Falle der Mangel des Parallelismus ein solches sei, kann man doch nicht behaupten, denn der existiert nur in v. 10. Aber gilt dasselbe nicht von v. 3 und 7? Endlich fehlt bei dieser Annahme v. 1—8 ganz die Spitze, denn wir würden bei Streichung von v. 9—11 gar nicht erfahren, worin die „Gewalt der Verschuldungen“ v. 6 besteht, der die Gemeinde überliefert ist. Kurzum, auch dieser Notausweg Martis scheint mir nur zu bestätigen, dass seine Ansicht von der Entstehungszeit von Jes. 56 bis 66 nicht haltbar ist.

3) 66, 1—5 ist die dritte Stelle, die uns in eine ganz bestimmte Situation hineinführt, und zwar am sichersten von allen. Leider bietet die Auslegung derselben einige Schwierigkeiten dar. In neuerer Zeit scheint die von Duhm angeregte Erklärung immer mehr Anhänger zu gewinnen, Cheyne wie Kittel, Meyer und Marti haben sich ihr angeschlossen. Das אֵי זֶה wird übersetzt: was wäre das für ein Haus u. s. w., d. h.: ich will keins. Dass damit nicht ein Tempelbau überhaupt als unberechtigt hingestellt werden soll (so neuerdings wieder Gressmann), ist selbstverständlich vgl. auch 56, 5. 7; 60, 7. 13; 64, 10; das Verdikt muss an dem „wie“ oder „wo“ liegen. Die frühere phantastische Auffassung, es würde hier gegen einen in Babylon geplanten Tempel polemisiert, dürfte jetzt allgemein aufgegeben sein; dann würden wir sicher in v. 3 etwas anderes finden. Mit Recht bricht sich mehr und mehr die Überzeugung Bahn, dass eine Polemik vorliegt gegen einen Tempelbau, bei dem die Samaritaner mit im Spiele sind. v. 3 spielt offenkundig auf die Mischreligion dieser an, die im Gegensatz zu der wahren jüdischen Gemeinde v. 2 stehen. Jener Vers verwirft nicht das Opfer überhaupt, die Gleichstellung desselben mit den abscheulichsten Verbrechen würde weit über alle sonstige prophetische Polemik hinausgehen, von dem göttlichen Gesetze ganz zu schweigen. Der Vers enthält vielmehr, wie Marti mit Recht sagt, einfache synthetische Urteile: der Stierschlächter übt zugleich Menschenopfer u. s. w. Das ist, wie 57, 5 ff.; 65, 5 ff. zeigen, die auch sonst entworfene Charakteristik der Samaritaner. Die Erregung, die den Verfasser bei ihrer Nennung erfasst, führt ihn in v. 3 b f. von seinem ersten Gedanken ab; daher nimmt er mit v. 5 die Rede noch einmal auf. Dieser handelt nun gerade von den feindlichen Brüdern, die die Gemeinde befehden, bestätigt also den Schluss betreffs v. 3.

Soweit stimme ich durchaus mit Duhm überein. Nun aber ist die Frage zu beantworten: was ist das für ein Tempel, der gebaut werden soll? Duhm und seine Nachfolger sagen: ein Konkurrenztempel zum jerusalemischen, dessen Bau die Samaritaner bereits vor Nehemia geplant, den sie aber erst später ausgeführt haben. Ich habe bereits Serubb. S. 85 f. auf einen sehr

schwachen Punkt in dieser Hypothese aufmerksam gemacht: a) In v. 2b hätte dann der jerusalemische Tempel erwähnt werden müssen. Im Gegensatze zu dem auf keine Gottesoffenbarung sich stützenden Plane hätte der Verfasser — darüber kann kein Zweifel sein — die Legitimität, das Alter, die Würde, Schönheit oder Heiligkeit des jerusalemischen Tempels betont. In dem אֵלֶּה kann derselbe nach Duhms eigener Erklärung nicht stecken, da dies in v. 2 b nach ihm durch die fromme Gemeinde erklärt wird. Duhm sagt: „Der Gedanke, der in der Frage liegt, wäre selbst ohne die pompöse Einleitung für jeden alten Leser sofort verständlich, vollends für den nachdeuteronomischen Leser; die Gottheit bekommt nur da ein Heiligtum in der alten Zeit, wo sie haust und ihren Wohnsitz durch eine Vision bekannt gemacht hat, seit dem Deuteronomium glaubt der fromme Jude, dass Jahwe nur den Berg Zion als seinen Wohnsitz bezeichnet habe.“ Aber die Schismatiker sollen dies ja gerade nicht geglaubt haben! Und deswegen hätte es ihnen gegenüber doch so nachdrücklich wie nur möglich betont werden müssen, wenn wirklich ein Tempel auf dem Zion stand. Ich füge jetzt aber noch ein weiteres Argument hinzu: b) In den ersten Jahren Nehemias und Esras bemerkt man schlechterdings nichts von einem solchen Plane, wie er 66, 1 ff. vorausgesetzt sein sollte. Im Gegenteil, die Samaritaner wollen hier ja Anteil an dem jerusalemischen Tempel haben, schätzen denselben also doch offenbar sehr hoch vgl. Neh. 2, 20; 6, 19; 13, 4 ff. Ganz besonders ist ihre Freundschaft mit der Priesterschaft, die doch am meisten am jerusalemischen Tempel interessiert war, eine grosse 13, 4. 28. Überhaupt sind sie hier nicht die, die verstossen, sondern verstossen werden 2, 20; 13, 28 ff. Wenn Tritojesaja ein unmittelbarer Wegbereiter Nehemias und Esras gewesen wäre, würde er sich über jene Absonderung nur gefreut haben. Daher halte ich die Erklärung Duhms und derer, die ihm folgen, für unmöglich.

Ich habe Serubb. S. 86 f. versucht, dieselbe etwas umzubiegen, aus v. 2 b zu schliessen, dass zu der Zeit, da der Verfasser sprach, kein wirklicher Tempel in Jerusalem stand, und dann zu statuieren, derselbe habe nach einer neuerlichen Zer-

störung jenes um 500, etwa 470 geschrieben, in welcher Zeit der Gedanke eines samaritanischen Tempels zum ersten Male aufgetaucht sei. Aber eben diese Zerstörung ist geradeso hypothetisch wie Duhms schon vor Nehemia geplanter samaritanischer Tempelbau. Und das Argument b) liesse sich gegen meine Deutung ebenso geltend machen, weshalb auch sie unhaltbar ist.

Die einzig mögliche Erklärung hat seiner Zeit schon Ley S. 156 geboten; nur muss die Tendenz des Verfassers noch schärfer gefasst werden, als von jenem geschah, der von einigen unrichtigen Prämissen ausging. Der Prophet lehnt es kategorisch ab, dass Jahwe von den Zeitgenossen einen Tempel wolle, nicht etwa, weil ein Tempel überhaupt nicht gottwohlgefällig sei, im Gegenteil, v. 2 b lässt deutlich durchblicken, dass er von den Armen und Demütigen einen solchen annehmen würde vgl. auch 57, 15; 1 Reg. 8, 29 f. 51 f., wohl aber, weil die Majorität unter den Angeredeten solche sind, wie v. 3 und 5 b sie schildern; diese, die falschen Brüder, die Samaritaner haben das Übergewicht, die Gewalt vgl. 63, 18; 57, 4 ff.; 58, 1 ff.; 59, 2 ff.; 65, 2 ff. Von einer solchen Gemeinde will der Himmelsgott aber keinen Tempel. Das ist doch offenkundig die Situation, die zwischen 537 und 520 vorlag; der Jahwetempel soll wieder erstehen, aber in und um Jerusalem bilden die Heimgekehrten, die wahrhaft Frommen noch eine verschwindende Minorität; die anderen sind einem Tempelbau durchaus nicht abgeneigt, aber der jerusalemische Kult wird ihnen nur einer unter vielen sein. Daher legt der Prophet sein Veto ein, der Schöpfer Himmels und der Erde (vgl. Job. 12, 9) verschmäht den Bau seitens einer solchen Gemeinde.

Gegen diese Deutung, die thatsächlich alle Schwierigkeiten hebt, könnte man zunächst vielleicht vier Bedenken haben. a) Man könnte auf 63, 18; 64, 9 f. verweisen, nach welchen Stellen der Verfasser es doch sehr schmerzlich selbst empfunden hätte, dass der Tempel zerstört war; weshalb also griff er nicht mit beiden Händen zu, als man ihn wieder erbauen wollte? Aber diese Frage würde nur von mangelndem Verständnis der innersten Geistesrichtung Tritojesajas zeugen. Gewiss empfindet er jenes schmerzlich. Aber diese Kalamität soll und wird Gott selbst durch ein gewaltiges Wunder abstellen 63, 19; 64, 1. 11 b,

vgl. auch 59, 16 b; 63, 5; 65, 17. Er wird erst die zerstreuten Brüder alle sammeln und die Völker herbeiführen, dass sie mit ihren Schätzen an der Aufrichtung des Baues helfen müssen 56, 7; 60, 7. 13; 66, 7 ff. 12 ff. Es gilt zu beten: Dein Reich komme, aber nicht durch weltliche Mittel und gemeinsames Arbeiten mit den Unreinen das Kommen desselben befördern wollen. Gerade über diese quietistische Richtung spotten ja die falschen Brüder in v. 5 b, über dieselbe Hoffnung, die der Verfasser 60, 13 und Hagg. 2, 7 mit der Erstehung des Tempels verbinden. b) Nach dem Gewaltakt von Esra 4, 23; Jes. 63, 18 wäre es kaum wahrscheinlich, dass die Samaritaner gemeinsam mit den Heimgekehrten noch in Jerusalem am Tempel hätten bauen wollen. Aber jener war ja gerade unternommen, damit Jerusalem sich nicht abschlösse; durch ihn hatten die Samaritaner die Gelegenheit bekommen, auch in dieser Stadt die Herren zu spielen vgl. 63, 18 und die kleine auf Absonderung bedachte Gemeinde zu majorisieren. Ein Tempelbau daselbst lag aber nur in ihrem Interesse vgl. Jer. 41, 5 ff.; 2 Reg. 17, 33. Wir kommen darauf noch zurück.

c) Man könnte sagen, Hag. 1, 2 setze doch voraus, dass das Volksgros noch im Jahre 520 nicht die Absicht gehabt habe zu bauen; wie könnte also Tritojesaja schon einige Jahre zuvor gegen diesen Plan polemisieren? Aber dagegen ist ein Doppeltes zu sagen. Erstens der Vers zeigt doch gerade, dass die Frage des Tempelbaues schon stark zuvor diskutiert ist; ist nun aber die Meinung, die 1, 2 zum Ausdruck kommt, nicht gerade die, die Tritojesaja 66, 1 ff. vertreten hat? Haggai ist gerade der Mann, der die Gemeinde von den Hoffnungsträumen auf die glänzende Zukunft, die doch von selbst nicht kam, erweckt hat zum Handeln. Zweitens, wenn es Haggai gelungen ist, im Laufe eines Monats das Volk zur Inangriffnahme des Baues zu bestimmen, so muss natürlich auch schon zuvor eine starke Richtung im Volke dem geneigt gewesen sein, und auch von dem הָעָם 1, 2 gilt wieder nur das: a potiori fit denominatio.

d) Endlich könnte man daran Anstoss nehmen, dass sich so doch ein Widerspruch zwischen Tritojesaja einerseits, Haggai und Sacharja anderseits ergäbe. Aber nochmals, der Wider-

spruch ist kein prinzipieller; er erklärt sich überwiegend aus den veränderten Verhältnissen, zum Teile allerdings auch aus einer verschiedenen Geistesrichtung. Einen Tempel will auch Tritojesaja, aber nicht von dieser samaritanisch infizierten Gemeinde; zunächst muss die reine heilige ecclesia hergestellt sein vgl. 60, 21 u. s. w., dann wird Gott jenen schon schaffen, glänzend und wunderbar. Haggai und Sacharja wirken in der Gemeinde, in der thatsächlich durch die Heimkehr der Gola Serubbabels das babylonische Element und damit der reine Jahweglaube das Übergewicht erhalten hat. Im übrigen freilich sind sie auch nüchterner und mehr Männer der That als jener.

So schwinden thatsächlich alle Bedenken, die man zunächst gegen diese Auslegung äussern könnte. Und nun erhält dieselbe eine ganz überraschende und ungesuchte Bestätigung durch Esra 4, 1 ff. Der Grundgedanke der chronistischen Darstellung, dass nämlich die Samaritaner zuerst mit an dem jerusalemischen Tempel haben bauen wollen, von den Frommen aber abgewiesen sind, bewährt sich als gut historisch. Näher werden wir hierüber erst im nächsten Kapitel zu handeln haben.

Durch unsere Erklärung würde endlich plötzlich auch Jes. 66, 6 sein Licht erhalten, falls derselbe wirklich in ursprünglichem Zusammenhang mit v. 1—5 steht — bekanntlich hat Cheyne wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die ganz allgemein gehaltenen vv. 6—16. 18 b—22 anderer Herkunft sind als die unter speziellem Anlass gesprochenen vv. 1—5. 17—18 a — Sollte sich nämlich jener unmittelbar an v. 5 anschliessen, so sehen wir aus den beiden letzten Worten dieses, dass der Verfasser sich in die Zeit versetzt hat, in der die Hoffnung, über welche die Samaritaner nach v. 5 b α spotteten, sich realisiert, d. h. aber, der Tempel durch das göttliche Wunder für die fromme Gemeinde fertiggestellt ist vgl. 60, 7. 13; 65, 17. So können wir uns denn nicht wundern, wenn uns hier der הֵיכָל begegnet als eine schon existierende Grösse. Dabei müssen wir immer im Gedächtnis behalten, dass, sobald nur Grundstein und Altar wieder auf dem Zion waren, der Tempel nicht mehr eine absolut, sondern nur relativ zukünftige Grösse war. Zwar war es dann noch ein verwüsteter Tempel, aber es war doch ein

solcher vgl. Hag. 1, 4; 2, 14 u. bes. v. 15, 18, auch Esra 5, 8. Durch ein Wunder, das wäre abermals die Meinung, wird Gott ihn ganz herstellen, indem er die Zerstreuten alle sammelt v. 7 ff., die Schätze der Heiden zuströmen lässt v. 12 und selbst kommt v. 15 ff. Es sei übrigens noch erwähnt, dass König (The ex. b. S. 203) die Worte „horch vom Tempel“ für Glosse zu „von der Stadt her“ hält.

Unser Resultat ist nicht zu unterschätzen. In einem Buche, welches sonst fast gar keine konkreten Anhaltspunkte zu einer Zeitbestimmung bietet, haben wir drei Stellen gefunden, die offenkundig zeigen, dass zur Zeit des Verfassers der jerusalemische Tempel nicht existiert und die damit jenes einer bestimmten Periode, der zwischen 537 und 20 zuweisen, nämlich 63, 18; 64, 9; 66, 1—5. Da wir es hier nun gerade mit Stellen aus den Schlusskapiteln des Buches zu thun haben, so wird man a priori geneigt sein, dann nicht etwa die vor ihnen stehenden Kapitel in eine spätere Periode zu verweisen, sondern die Fragestellung gestaltet sich nun so: spricht irgend etwas in dem Buche positiv gegen eine Datierung des Ganzen aus jener Periode? Es sind, soweit ich sehe, zwei Momente, welche in dieser Richtung geltend gemacht werden.

1) Das feindliche Verhältnis zu den Samaritanern, welches ein Grundton des Buches sei, verrate, dass die Ära Nehemia-Esra unmittelbar bevorstehe. Die Prämisse teile ich durchaus. Der Prophet befindet sich 57, 3—13; 65, 2—12; 66, 3. 5. 17 f. Leuten gegenüber, die verpflichtet wären, Jahwe zu verehren, es auch ursprünglich gethan haben 57, 4. 11, 65, 7. 11, daneben und statt dessen aber jetzt Naturdienst und den buntesten abgöttischen Kult treiben 57, 5—10. 13; 65, 11; 66, 3, ausserdem sich wieder Totenkult und Nekromantie ergeben haben und die bei jenen verwendeten, von der Jahwereligion als unrein perhorreszierten Speisen geniessen 65, 4 f.; 66, 17 f. Deutlich erkennen wir in allem diesem die Züge der Religion, die sich in dem durch assyrische Kolonisten und im Lande zurückgebliebene Israeliten bezw. Juden zusammengesetzten Mischvolk herausgebildet haben muss vgl. 2 Reg. 17, 24—34. Diese Synkretisten stehen der kleinen Gemeinde wahrhaft Frommer feindlich gegen-

über 57, 4; 66, 5, befinden sich aber auf der anderen Seite doch noch in äusserem Verbande, oder besser in unbeschränktem Verkehre mit ihr vgl. 57, 11; 65, 2 ff., bes. 8. Die äusserliche lokale Scheidung hat sich dann bekanntlich erst in den Tagen Nehemias vollzogen. Aber ist deswegen auch die Schlussfolgerung Duhms bezüglich der Datierung von Jes. 56—66 richtig?

In gewissem Sinne habe ich ihr selbst Serubb. S. 88 f. gehuldigt, indem auch ich, der gewöhnlichen Auffassung folgend, annahm, in den Jahren vor Haggai und Sacharja sei das Verhältnis zu den Samaritanern noch ein gutes gewesen, und dann als Schlüssel zu der späteren Feindschaft eine nochmalige Verwüstung des Serubbabelschen Tempels postulierte. Indes, wie ich diese Hypothese überhaupt jetzt als nicht sicher genug fundamentiert zurückziehe, so hat sich mir jene Auffassung als unrichtig ergeben: gerade in den Jahren nach der erstmaligen Rückkehr muss bei einem Teile der heimkehrenden Gola der Gegensatz zu den Samaritanern am allerschärfsten gewesen sein, und ebenso umgekehrt bei diesen zu jenem, sobald man nicht überall gemeinsame Sache mit ihnen machen wollte. Daher passen diese Kapitel gerade in die Jahre 537—20 am allerbesten. Ich führe dafür folgende Argumente auf.

a) Zunächst spricht doch schon eine ganz allgemeine Erwägung dafür, dass Auseinandersetzungen freundlicher oder feindlicher Natur mit den Samaritanern am lebhaftesten gerade in den Jahren stattfinden mussten, in denen wirklich die Juden wieder von den Gebieten Besitz ergriffen, die in unmittelbarster Nachbarschaft jener lagen, ja, zum Teil direkt von ihnen innegehabt wurden. Ich brauche wohl nicht erst ausdrücklich zu betonen, dass wir dabei das Wort „Samaritaner“ noch nicht in dem Sinne einer abgeschlossenen Gemeinde, sondern im weitesten Sinne des Wortes verstehen, also sowohl von den im Süden des alten Ephraim zurückgebliebenen Israeliten und den dort angesiedelten Kolonisten, die auch den Kult des Landesgottes Jahwe übernommen hatten, wie von manchen in Juda 586 zurückgebliebenen Landbewohnern, die sich offenbar immer mehr mit heidnischem Blute vermischt hatten, wie endlich womöglich auch von einzelnen Stämmen der Ammoniter, Edomiter und Moabiter, die sich

in Judas Bezirk festgesetzt hatten. Nun musste gerade auf die heimgekehrten Juden, die stolz darauf waren, in dem heidnischen Babylon ihren Glauben rein bewahrt zu haben, ja die denselben sogar als einen geläuterten und vergeistigten mit heimbrachten Jes. 48, 10 (vgl. den Gottesglauben, die Sabbatheiligung, keine Höhendienste u. s. w.), der vom Heidentume sich kaum unterscheidende Jahwismus der einstigen Brüder am schmerzlichsten und abstossendsten wirken. Anderseits lag doch gerade in dieser Zeit, wo die heimgekehrte Gemeinde in und um Jerusalem überhaupt noch nicht als eine solche organisiert war, die Gefahr nahe, dass einzelne Glieder derselben, durch die sozialen Nöte gezwungen, in enge Beziehungen zu diesen Halbbrüdern traten, die doch ihrerseits energisch Jahwediener zu sein behaupteten 2 Reg. 17, 33 und Anteil an Jerusalem haben wollten Jer. 41, 5 ff. Ein Verkehr mit ihnen war bei der Neuansiedelung geradezu unvermeidlich. Umgekehrt aber mussten auch gerade in den Jahren nach 538 die Samaritaner am gespanntesten und nervösesten verfolgen, wie sich die Verhältnisse bei den unter grossköniglicher Konzession in die alten Bezirke Heimkehrenden gestalten würden, ob man an ihnen gute und bescheidene oder anspruchsvolle Nachbarn erhielt.

Kurzum ich meine, schon die allgemeine Erwägung spricht dafür, dass gerade in den ersten Jahren des Beisammenwohnens sowohl die anziehenden wie die abstossenden Kräfte am stärksten wirken mussten. Woraus sollte sich der Gegensatz kurz vor Nehemia plötzlich ergeben haben? Die samaritanische Religion war in den paar Jahren seit 538 doch nicht schlimmer geworden; anderseits aber auch die jüdische nicht engherziger und puristischer; das wurde sie ja höchstens erst durch Nehemia und Esra. Das, was Tritojesaja rügt, verwarfen die auf dem Boden des Deuteronomium stehenden heimkehrenden Juden doch mindestens schon geradeso wie die nach der Reform Esras. Wäre also thatsächlich der Tempel Serubbabels noch einmal zerstört, so hätte man einen vernünftigen Entstehungsgrund des plötzlichen Gegensatzes (vgl. Serubb. S. 88 f.). Da aber jener nicht beweisbar ist, so muss dieser schon viel älteren Datums sein.

b) Diese allgemeine Erwägung wird nun gestützt durch das

positive Zeugnis dafür, dass bald nach der Heimkehr die Anfeindungen seitens der Samaritaner begonnen haben, welches uns Esra 4, 8 ff. und die sich daran anschliessende Erzählung des Chronisten 4, 1 ff. liefern vgl. I §§ 2 u. 3. Zwar nicht den Tempelbau selbst, wohl aber die Vorbedingung desselben, den Mauerbau, haben die Samaritaner mit Gewalt gehindert und dadurch auch das Stocken jenes herbeigeführt. Sie wollten eben nicht, dass die Heimkehrenden ein selbständiges Gemeinwesen bildeten, sich überhoben und von ihnen absonderten, so sehr sie an sich dafür waren, dass sich in Jerusalem wieder ein Jahweheiligtum erhob. Daher suchten sie nach ihrer Zerstörungsthat den Bau dieses durch Anbietung ihrer Dienste zu fördern.

c) Aber wie stellt sich das Zeugnis des Haggai und Sacharja zu dieser unserer Geschichtsauffassung? Ich meinte Serubbabel S. 88, dass diese von einem Gegensatze zu den Samaritanern nicht nur nichts wüssten, sondern sogar Hag. 2, 4; Sach. 7, 5 voraussetzten, dass sich die ganze Bevölkerung des Landes an dem Bau des Jahres 520 beteiligte. Aber aus diesen beiden Stellen folgerte ich zunächt zu viel; Hag. 2, 4 steht „alles Volk des Landes" nur im Gegensatz zu den Führern, und Sach. 7, 5 handelt es sich um eine religiöse Belehrung, die thatsächlich dem ganzen Volke vermeint ist. Äusserlich aber bildeten, wie schon gesagt, die Frommen, die Laxen und die im Lande Zurückgebliebenen noch eine Gemeinschaft vgl. Jes. 64, 8; 65, 2. 8, der Gegensatz war ein innerer, religiöser. Auch bei den Heimgekehrten wurde nach Esra 2 ja zunächst nicht die Herzensstellung, sondern die Geschlechtszugehörigkeit zum Kriterium der Mitgliedschaft an der neuen Gemeinde gemacht.

Wenn nun aber Haggai und Sacharja von diesem religiösen Gegensatze scheinbar auch keine Notiz nehmen (Sach. 1, 15?), so ist doch so viel zu konstatieren: es ist offenkundig, dass auch sie den Tempelbau und die Aufrichtung der neuen Gemeinde in der Hauptsache als eine Angelegenheit und ein Werk der aus Babylon Zurückgekehrten und nicht der Zurückgebliebenen betrachten vgl. Sach. 1, 16; 2, 10; 3, 1. 8; 6, 12. 15; das hat gerade unsere Untersuchung in III §§ 2 u. 3 evident dargethan. Sacharja setzt ferner bestimmt für die letzten Jahre vor 520 eine

Feindschaft mit den unmittelbar bei, ja unter dem Volke lebenden Nachbarn voraus 8, 10, vgl. m. Jes. 63, 18. Wenn er und Haggai nicht ausdrücklich gegen die Samaritaner polemisieren, so kann man, abgesehen davon, dass ihre kurzen Bücher kaum Gelegenheit dazu bieten (auch Jes. 60—62 werden dieselben ja mit keinem Worte erwähnt), höchstens schliessen, entweder, dass diese beiden Propheten um des praktischen Zieles willen die feinere, religiöse Busspredigt zeitweise zurückgestellt haben, oder, dass die Samaritaner unter der neuen Statthalterschaft Serubbabels, die eine ganz neue Kräfteverteilung herbeiführte vgl. Sach. 6, 9 ff., nicht gewagt haben, ihre Lästerzungen zu erheben. Während nach dem Buche Tritojesajas die wirklichen Jahwediener offenkundig die Minorität in und um Jerusalem bilden vgl. 65, 8 u. s. w., hat in den Tagen Sacharjas das babylonische d. h. aber das wirklich Jahwe fürchtende Element in der Gemeinde gesiegt. Vielleicht haben sich die Samaritaner nun hinter den Satrapen Esra 5, 1 ff. gesteckt. So wenig Sacharja von dem Einschreiten dieses etwas erwähnt, so wenig kann man doch aus dem Schweigen in seinem kurzen Buche auf ein Nichtbestehen des religiösen Gegensatzes zu den Samaritanern damals schliessen. Zum mindesten dürfen also diese Propheten nicht gegen unsere Datierung von Jes. 56 bis 66 angeführt werden; erwähnt denn Maleachi, den Duhm für einen Zeitgenossen Tritojesajas hält, die Samaritaner auch nur mit einem Worte?

d) Ich glaube aber, es existiert sogar ein Indiz, welches die Verweisung dieser Kapitel in die Ära unmittelbar vor Nehemia aus dem vorliegenden Grunde positiv unmöglich macht. In dieser Periode nämlich ist das Kriterium der Reaktion der frommen Gemeinde vor allem dies, dass dieselbe nicht mehr die eheliche Verbindung mit den Töchtern der Samaritaner will. Infolge dieser Sitte, die weit verbreitet, haben sich die „Greuel“ der Samaritaner in ihr eingebürgert, und deswegen gilt es, jenes Grundübel, übrigens, wie wir sahen, eine natürliche Folge des Mangels an Weibern in der Gemeinde Serubbabels, auszurotten vgl. Esra 9, 2. 14; 10, 2 ff.; Neh. 10, 31; 13, 23 ff. Über diese Vermischung eifert geradeso kurz vor Esra schon Mal. 2, 11. 13 ff. Hier konnten und mussten die Reformatoren einsetzen,

um eine reinliche Scheidung zu vollziehen, die heidnischen Weiber mussten verstossen werden.

Die Situation in dem Buche Tritojesajas ist aber noch eine vollständig andere. Hier wird noch nicht ein einziges Mal dagegen protestiert, dass Ehen mit den Abtrünnigen geschlossen sind, nie wird, wozu doch Kap. 58 und 59 überreich Gelegenheit gewesen wäre, die äusserliche Fernhaltung von ihnen als Kriterium der Frömmigkeit geltend gemacht, lediglich der innere Gegensatz zu ihrem Kult und ihrer Abgötterei kommt zum Ausdruck. Ja, hier sind es die Samaritaner selbst, die die Juden, welche ihren abgöttischen Wegen nicht folgen, welche mit ihnen keinen Tempel bauen wollten, verhöhnen und von sich stossen 57, 3 f.; 66, 5. Stehen wir da also nicht weit eher in der Zeit der Neugründung der nachexilischen Gemeinde als in der Periode, da sie thatsächlich und praktisch das Fremde, was sich doch im Laufe der Jahrzehnte eingeschlichen hatte, von sich abzustossen begann? So möchte ich glauben, dass dieser Gesichtspunkt, das in dem Buche vorausgesetzte Verhältnis zu den Samaritanern, eher für als gegen unsere Datierung spricht.

2) Der zweite, z. B. von Gressmann und Littmann geltend gemachte Grund für Abfassung des Buches nach 516 ist der, dass stellenweise der Tempel als schon bestehend vorausgesetzt sei. Man beruft sich dafür, abgesehen von 66, 6, der oben behandelt ist, auf vier Stellen.

a) 56, 5 und 7. Man sagt, es wäre sehr sonderbar, wenn bei einer erst in Aussicht stehenden Rückkehr der Eunuchen diesen in einem erst zu erbauenden Gotteshause ein ehrendes Denkmal verheissen würde. Indes, obwohl auch ich den ganzen Abschnitt wegen v. 8 für jerusalemisch halte, muss ich doch durchaus König S. 197 zustimmen, der jenes Argument nicht anerkennt. Konnte denn nicht in einer Zeit wie 537, wo der Plan noch bestand, unmittelbar Gott einen Tempel zu erbauen, und man keinen Zweifel an der baldigen Fertigstellung hegte, ein Prophet futurisch so sprechen? vgl. besonders v. 7 b. Gressmann hat ein Doppeltes übersehen. Erstens hätte er folgerichtig aus 56, 5 schliessen müssen, dass auch schon die Mauern Jerusalems in der Zeit des Verfassers existierten, was er doch gewiss

nicht behaupten will. Und zweitens besitzen wir eine direkte Parallele zu dieser Stelle in Sach. 6, 14, wo auch dem Heldai u. s. w. ein Ehrenzeichen in dem erst zukünftigen Tempel versprochen wird. Ist aber anderseits unsere Datierung richtig, so bestätigt 56, 5 wiederum die immer von uns vertretene Auffassung, dass die Zurückgekehrten nach 538 sofort auch an einen Mauerbau gedacht haben.

b) Aus 60, 7. 10. 13 meint Gressmann S. 16 ebenfalls darauf schliessen zu müssen, dass der Tempel bereits stünde. Es handle sich hier nur um eine Verherrlichung und eine Ausschmückung des Tempels, nicht um seinen Bau. Besonders nach v. 10 sollten die Barbaren die Mauern wiederherstellen, warum nicht auch den Tempel? Ähnlich habe auch ich Serubb. S. 139 gedacht. Indes, ob jene erste Behauptung ohne weiteres richtig ist, muss schon angesichts v. 13 einigermassen bezweifelt werden, da hier doch von wirklichem Baumaterial des Tempels die Rede ist. Dass ein Altar und eine heilige Stätte nach v. 7 und 13 bereits in Jerusalem vorhanden sind, ist ja gewiss, aber welcher Art diese war, erfahren wir nicht. Hat denn nicht auch Haggai die nahe verwandten Worte 2, 6—9 gesprochen, als man überhaupt erst einen Monat wieder am Tempel gearbeitet hatte?

Ausserdem aber muss man zunächst doch immer versuchen, die Kapitel eines Buches im Zusammenhange zu verstehen, und da ergänzt sich Kap. 60 mit 63, 18; 64, 9; 66, 1—5 aufs beste zu einem Zeitgemälde; man kann aber nicht verlangen, dass sich immer in jedem einzelnen Kapitel die ganze Zeit spiegele. Wie schon gesagt, in Kap. 60—62 werden ja auch die Synkretisten mit keinem Worte erwähnt. Dem entsprechend haben wir aus jenen Stellen zu entnehmen, dass der alte Tempel noch in Trümmern liegt, aus Kap. 60 wie 66, 6 ff. aber, dass Tritojesaja ein wunderbares Neuerstehen desselben erwartet. Wenn also in Kap. 60—62 in erster Linie immer von dem Aufbau der Mauern, Thore und Trümmer Jerusalems und der anderen Städte die Rede ist, so können wir daraus nur schliessen, dass in der Zeit, wo gerade diese Kapitel geschrieben wurden, die Esra 4, 23 geschlagene Wunde noch am meisten schmerzte, dass der Verfasser damals gerade das am drückendsten empfand, dass die ganze

Neuansiedelung in Palästina, ohne die eben auch ein Tempelbau unmöglich war, so jämmerlich ausgefallen war. Daher verheisst er hier vor allem, wie Gott in der bevorstehenden messianischen Zeit diese schlimmste Kalamität wunderbar abstellen wird vgl. 58, 12, die wunderbare Entstehung des Tempels aber ist einfach darin eingeschlossen. Liegt die Sache nicht ähnlich in den Verheissungen Deuterojesajas, der sogar nie, da 44, 28 b Glosse ist, ausdrücklich den Wiederaufbau des Tempels verkündet? Wir machten schon oben darauf aufmerksam, dass unser Verfasser ein Vertreter des Wortes war: jetzt ist die Zeit, den Tempel Gottes zu bauen, noch nicht gekommen, er wollte zuvor die Reinigung der Gemeinde und die Heimkehr aller Brüder. Um so glühender, ja zügelloser gestaltet sich bei ihm aber die Zukunftshoffnung, durch Wunder muss alles geschehen. Haggai und Sacharja, nach Serubbabels Ankunft unter günstigeren Verhältnissen lebend, sind mehr Männer der That, rechnen aber auch mehr mit den Thatsachen; wie sie sich mit dem Verbot des Mauerbaues abgefunden haben, haben wir III § 3 zu Sach. 2, 4 f. gesehen.

c) 62, 9. Doch dieser Vers ist ja ganz futurisch, und heilige Vorhöfe gab es auf dem Zion, sobald ein Altar da war.

d) 66, 20 b wird das Haus Gottes genannt. Indes einmal könnte man ja auch diese Vershälfte futurisch übersetzen wie v. 20 a. Und zum anderen glaube ich bestimmt, dass hier eine Glosse vorliegt. Sowohl das אָמַר ״י am Schlusse von v. a wie das sich an diesen unmittelbar anschliessende מֵהֶם in v. 21 wie endlich der unpassende Vergleich zwischen Rossen etc. und dem reinen Gefäss machen das fast gewiss. Schliesslich ist aber auch die oben erwähnte Möglichkeit im Auge zu behalten, dass der ganze Abschnitt 66, 6—16. 18 b—22 erst ein späterer Einschub sei.

Es findet sich also in dem ganzen Buche keine Stelle, an der der Tempel wirklich als bestehend vorausgesetzt wäre. Das fällt aber um so schwerer in die Wagschale, weil wir aus dem Buche Maleachis wissen, zu welchen Beanstandungen und Protesten auch der Kult im neuen Tempel den „Gerechten“ in der Ära vor Nehemia Anlass gab. Von solchen finden wir bei Tritojesaja wiederum ebensowenig etwas wie von Protesten gegen die Mischehen, desgleichen auch nichts von der Machtstellung

der Priester bezw. den Beschwerden der Frommen über sie vgl. Mal. 2, 1—9 wie überhaupt von der Organisation der neuen Gemeinde mit Abgaben u. s. w., wie sie im Jahre 520 begründet wurde vgl. Sach. 3; Neh. 13, 10 ff.; Mal. 1, 6 ff.; 3, 8.

So ist unser Resultat, dass zwar drei ganz konkrete Anhaltepunkte die Entstehung von Jes. 56—66 zwischen 537 und 520 beweisen, dass aber kein einziges Argument existiert, welches die Abfassung nach dieser Zeit wahrscheinlich macht.

Zum Schlusse gestatte ich mir nur noch ein paar kurze Bemerkungen, die das bisher Gefundene bestätigen. Die Betonung der Sabbatheiligung 56, 2; 58, 13 war schon seit dem Deuteronomium, besonders aber seit der exilischen Zeit vgl. Ez. 20, 12 ff. durchaus erklärlich. Solche Fragen wie die 56, 3 ff. aufgeworfenen waren bei der Neugründung der Gemeinde besonders natürlich; einen positiven Beleg für dieselben besitzen wir in Esra 2, 59 ff. 56, 9—12 würde aus Esra 4, 23 sehr erklärlich werden, die Schilderung der Wächter v. 10 ff. ist eine Illustration zu Hag. 1, 9. In 57, 1 ff. steckt vielleicht ein Hinweis auf den Tod des Ebed Jahwe des deuterojesajanischen Buches und anderer Männer der Verheissung vgl. 59, 16, zu den Ausdrücken 53, 11; 55, 3 b.

Sehr verlockend ist bei unseren Prämissen die Annahme, dass 57, 9 f. sich direkt auf die Liebeswerbungen der Samaritaner beim persischen Hofe beziehe vgl. Esra 4, 8 ff. Der hier erwähnte מֶלֶךְ wäre einfach der Grosskönig; dass gerade Öl und Salben die Geschenke waren, die die bittenden Gesandtschaften aus dem ölreichen Ephraim an die Höfe mitbrachten, zeigen schon die Amarnabriefe vgl. 22, 64 f.; 25, 24; 28, 47 ff.; übr. vgl. Hos. 12, 2. Der Scheol stünde rhetorisch für das weit entfernte heidnische Land, wie ja auch sonst das Land ausserhalb Palästinas der Unterwelt gleichgesetzt wird vgl. Jes. 9, 1; Ps. 23, 4 u. s. w. s. Studie I, V § 3, VI § 4. Die auch schon früher von Delitzsch u. a. vertretene Annahme, dass hier von einem Buhlen um die Gunst politischer Machthaber die Rede wäre, hat man meistens kurzer Hand abgewiesen, teils mit dem Hinweise auf den Kontext v. 5—8, der von dem religiösen Treiben der Angeredeten handle, teils mit dem auf Parallelstellen wie Ez. 16, 9; 23, 5 ff. 40 ff.;

Hos. 2, 15; Jer. 2, 25; 18, 12. Aber man übersieht, dass Jer. 2, 25. 33. 36; Hos. 7, 13 u. s. w. zeigen, dass die religiöse Verbrüderung gerade in politischer Absicht geschah, und umgekehrt die politischen Bündnisse jene im Gefolge hatten. Daher wäre ein so enges Nebeneinander beider, wie wir es hier finden würden, sehr natürlich. Ich wage natürlich nicht, unsere Deutung als ein positives Argument für die Richtigkeit unserer Datierung zu verwerten, aber, diese vorausgesetzt, wäre jene jedenfalls die nächstliegende.

57, 11 b passt gerade, wenn die erste Heimkehr ganz anders ausgefallen, als man erwartet hatte. Zu 57, 19 vgl. Sach. 6, 15. Kap. 58, die Rede über das rechte Fasten, welches nach Sach. 7 gerade bis zum Tempelbau äusserlich strikte beobachtet wurde, liest sich wie ein Doppelgänger zu Sach. 7. 8. Die Sünden, die Kap. 59 innerhalb der Gemeinde voraussetzt, sind ebenfalls solche, die in der Zeit Sacharjas auch bereits wieder im Schwange waren vgl. 8, 16 f. Dass Kap. 60 zeitlich Hag. 2, 5 ff. voranzugehen scheine, hat schon Cornill betont. Der Gedanke von dem dienenden Anschluss der Völker, der sich besonders hier und 66, 6 ff. findet, ist vor allem auch dem Sacharja eigentümlich vgl. 2, 15 ff.; 8, 23. 61, 4 und 62, 4 verraten deutlich wie 58, 12 die Zeit der Neugründung von Stadt und Land; es sind Verhältnisse, wie sie weder Haggai und Sacharja, noch vollends Maleachi mehr voraussetzen. 62, 8 ist wieder engste Parallele zu Hag. 2, 15 ff.; Sach. 8, 12. Falls sich 63, 1—6 wirklich auf Edom bezieht (vgl. S. 131), so werden wir daran erinnert, dass gerade die Edomiter sich in der Zeit des Exils im Negeb breit gemacht hatten und von den Heimkehrenden erst verdrängt werden mussten. Das, was hier als soeben geschehen vorausgesetzt wäre, läge Mal. 1, 3 f. schon weiter zurück: Edom denkt schon wieder an einen Aufbau. Die Verheissungen 65, 13 ff. erinnern abermals besonders an die von Sach. 8, und immer scheint doch bei der offen bekannten Abhängigkeit Sacharjas von seinen Vorgängern die Priorität auf seiten Tritojesajas zu sein; ja, wir haben in III § 1 gesehen, dass ein Wort von ihm Sach. 8, 4 f. geradezu citiert wird als ein solches, welches in der Periode der Tempelgründung gesprochen sei.

Abgesehen von diesen Einzelheiten sei nochmals darauf hingewiesen, dass sowohl der ganze geschichtliche Hintergrund, von dem sich das Buch abhebt (eine teilweise Rückwanderung ist vorausgesetzt 56, 8; 66, 7 ff. u. s. w., das Land muss erst in Besitz genommen, die Trümmer aufgerichtet werden) wie die unter den Frommen vorausgesetzte Grundstimmung (vollständige Verzweiflung Kap. 59. 63. 64, durchaus erklärlich nach der verfehlten Heimwanderung, der Verhinderung eines wirklichen Aufbaues Jerusalems als Stadt, dem Stocken des Tempelbaues und dem Hohn der falschen Brüder) uns immer in erster Linie an die Zeit von 537—520 denken lassen müssen. Gerade nach unseren Resultaten in Kap. I - IV wird man den früher gegen diese Datierung erhobenen Einwand, dann hätte die Heimkehr von 538 ausdrücklich und jubelnd erwähnt werden müssen, nicht mehr geltend machen können. Das „Volk“ war eben nicht zurückgekehrt, sondern nur ein kleiner Teil, diesem ging es im Lande so schlecht wie möglich, nach kurzer Zeit musste der Bau von Stadt und Tempel wieder stocken; es war das alte Elend, nur jetzt auf heimischem Boden erlebt. Erst die Gola Serubbabels im Jahre 520 brachte einen Umschwung.

Wir haben damit eine neue und überaus wertvolle Quelle für die Geschichte der Restauration der jüdischen Gemeinde gewonnen, freilich nicht eine solche, die uns viele neue äussere Fakta mitteilte. In der Beziehung bestätigt sie teils unsere bisherigen Resultate, teils fügt sie hinzu, dass die Samaritaner nach 537 bezw. 529 wirklich sich bemüht haben, an dem jerusalemischen Tempelbau teilzunehmen, dass aber dies gerade für die kleine Gemeinde der Frommen der Anlass geworden ist, sich ganz von jenem zurückzuziehen und auf die Zukunft zu hoffen. Vor allem aber verleiht die Quelle dem bisherigen Gerippe Fleisch und Blut, sie führt uns mitten in die Stimmungen, religiösen Verhältnisse, Anschauungen und Gegensätze der erstmalig Heimgekehrten hinein. Eben sie sind, nachdem das Volk in Babylon als Ganzes diese Titel verscherzt hat, die Gottesknechte, die Erwählten u. s. w., die als verschwindende Minorität einen verzweifelten Kampf für die geläutert heimgebrachte Jahwereligion führen gegen das halbe Heidentum, das sie bei der Bevölkerung

Palästinas, ihren nächsten Verwandten vorfinden. Aber sie bleiben unverstanden, werden wegen ihrer Hoffnungen nur verspottet, wegen ihrer Prätensionen gewaltsam gedemütigt. Doch dies weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Auch darauf verzichten wir, nun noch einen näheren Versuch zu machen, die einzelnen Bestandteile des Buches zu datieren. Das wird kaum möglich sein. Natürlich ist das Buch nicht in einem Zuge geschrieben, sondern zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Anlässen. Während 56, 1—9 wirklich aus dem Jahre 537 zu stammen scheint, dürfte alles andere schon das durch die Samaritaner herbeigeführte Verbot des Mauerbaues voraussetzen. Serubbabel aber ist während der Entstehungszeit des Ganzen offenbar noch nicht im Lande, nur seine Ära fühlen wir in Kap. 66 herannahen. Das Gros des Buches dürfte also aus der Zeit zwischen 537 bezw. 529 und 521 stammen; nicht ein Gegner, wohl aber ein Vorläufer Haggais und Sacharjas ist Tritojesaja, wenn auch sehr verschieden von ihnen. Alle näheren Versuche einer Zeitbestimmung werden vergeblich sein. (Ich mache nur noch darauf aufmerksam, dass, wenn auch vielfach mit anderer Begründung, Ley zu demselben Resultate gekommen ist.)

Die Frage nach dem Verfasser endlich hat nur ein litterarisches, kein historisches Interesse; sie kann auch nur lauten: ist es der 538 mit heimgekehrte Deuterojesaja oder einer seiner Schüler? Die historische und vollends auch die psychologisch-religiöse Möglichkeit einer Identität des Verfassers von 40—55 und 56—66 liegt auf Grund unseres Resultates mit Sicherheit vor. Dass Deuterojesaja 538 heimgekehrt ist, bleibt doch sehr wahrscheinlich. Die Äusserungen eines Mannes aber, der in Babylon für die nächsten Monate eine Realisierung der kühnsten Hoffnungen in Bezug auf sein Volk und speziell einen Fürsten desselben verkündete, und diejenigen, die derselbe nach der Heimkehr ins Vaterland und der Neugründung eines dortigen Gemeinwesens, nach zertrümmerten Hoffnungen und namenlosen Enttäuschungen, unter ganz neuen innergemeindlichen Gegensätzen niederschrieb, die müssen doch wohl wesentlich verschieden lauten. Und die Sprache? Sie treibt mit dem Forscher ein neckisches Spiel, sie zeigt bei aller Verwandtschaft (vgl. bes. Kap. 60 mit

54) doch auch wieder einen tiefgreifenden Unterschied. Aber erklärt nicht auch der sich aus jenen Momenten? Mussten nicht die ganz neuen Verhältnisse einerseits, die gänzlich verschiedene religiöse Stimmung anderseits, die sich nun zwischen den beiden Polen vollständiger Verzweiflung und einer sich fast überstürzenden Hoffnung bewegte, auch eine fast neue Sprache erzeugen? Ich wage die Frage hier nicht zu entscheiden und will nur gestehen, dass mir auch Gressmann S. 26 ff. noch nicht mit Sicherheit bewiesen zu haben scheint, dass wir wirklich berechtigt sind, von einem Tritojesaja zu reden; es scheint doch in beiden Teilen ganz dieselbe prophetische Individualität uns gegenüberzustehen und nur die ganz verschiedenen Verhältnisse ihr stellenweise ein verschiedenes Gepräge aufgedrückt zu haben. Sollte es wahr sein, so würde das Wort 40, 31 an ihr selbst sich in allererster Linie bewährt haben bis zum letzten Atemzuge, auch die Enttäuschungen des Jahres 538 hätten Deuterojesajas Hoffnungen dauernd nicht geknickt.[1])

Exkurs: Nachdem wir allmählich unser früheres Urteil über die Periode von 538—20 vollständig haben ändern müssen und damit unserer früheren Hypothese einer neuerlichen Zerstörung Jerusalems zwischen 516 und 444 selbst ein gut Teil der Fundamentierung entzogen haben, soll hier noch in aller Kürze erwähnt werden, dass auch das Urteil, welches wir Serubb. S. 74 ff. über Threni 5 gefällt haben, korrigiert werden muss. Dass das Kapitel nicht im babylonischen Exil geschrieben sein kann, glaube ich Serubb. S. 74 f. genügend bewiesen zu haben; v. 2—5. 8. 9. 14. 18 zeigen evident, dass der Dichter sich in Palästina befindet und über dortige Zustände klagt. Wenn wir dann aber näher die Entstehungszeit bestimmen wollen, so bieten sich zwei Möglichkeiten dar.

Entweder das Kapitel muss während des Exils in Palästina gedichtet sein. Diese Ansicht hat neuerdings besonders Budde vertreten. Ich habe Serubb. S. 75 gegen dieselbe die sprachliche Verwandtschaft mit Deuterojesaja geltend gemacht, doch gebe ich jetzt zu, dass dieselbe zu gering ist, um etwas beweisen zu können. Auch darauf will ich kein Gewicht legen, dass man in diesem Falle eine Klage über das Weilen des Volkes in der Ferne vermisst; denn, will der Dichter die unglücklichen Verhältnisse seiner Umgebung

[1]) Falls der Name dieses Grossen in Israel uns nicht für alle Zeiten unbekannt bleiben soll, möchte ich ihn am ehesten mit dem Josia identifizieren, dessen Haus nach Sacharja den Sammelpunkt für die Wiederaufrichtungsbestrebungen in der neuen Gemeinde bildete 6. 10. 14; 3, 8; dazu III § 2.

schildern, so genügt die Anspielung auf jenes in v. 21: הֲשִׁיבֵנוּ, wo allerdings Budde das אֵלֶיךָ ohne genügenden Grund streicht. Auch wenn Jahwe nicht mehr auf dem Zion wohnte, blieb dieser Ausdruck für die Zurückführung in das heilige Land vgl. Jes. 49, 5, und konnte sich hier der palästinensische Dichter nicht mit seinem ganzen Volke zusammenfassen? Wohl aber spricht direkt gegen diese Datierung v. 11 f., die eine bestehende Gemeinde voraussetzen, denn sie müssen wie v. 9 f. 13 f. Gegenwart und nicht Vergangenheit schildern. Budde gibt das zu und streicht deshalb v. 11 f., die später mit Rücksicht auf die anderen Lieder als von der Eroberung Jerusalems handelnd eingeschoben seien, vielleicht auch, um die 22 Verse herauszubringen. Auf die Ähnlichkeit von v. 12 b mit Lev. 19, 32 würde ich allerdings keinen Wert legen; wohl aber muss zugegeben werden, dass die Erwähnung der זְקֵנִים schlecht zu dem übrigen Kapitel passt; auch die Erwähnung von Zion v. 11 stösst sich etwas mit der von v. 18.

Sollten also diese beiden Verse unecht sein, so haben wir hier mit Sicherheit ein Lied vor uns, das etwa um 550 gedichtet ist. Auch als solches hätte es seinen Wert für das uns beschäftigende Problem. Das Kapitel würde uns nämlich wieder mit Sicherheit zeigen, dass die Zustände der im Lande Zurückgebliebenen so traurige gewesen, dass vor allem der Zion als ein geradezu verfluchter Ort so gemieden sei, dass jede Möglichkeit schwindet, mit Kosters anzunehmen, diese Zurückgebliebenen hätten sich plötzlich aus eigener Kraft zu dem Entschlusse aufgerafft, Jerusalem und den Tempel neu aufzubauen. In solche Zustände, wie sie hier vorausgesetzt, musste von aussen neues Leben hineingekommen sein, ehe eine Änderung eintreten konnte.

Sollte aber die Unechtheit von v. 11 f. nicht genügend motiviert sein, dann gäbe es nur eine Situation, aus der das Lied stammen könnte, nämlich die Ära von 538—20 (so Löhr und Wildeboer). Das הֲשִׁיבֵנוּ v. 21 war auch in dieser noch durchaus erklärlich, wie Sach. 6, 15 etc. zeigt, die Zustände, die Haggai und Sacharja vor der Tempelgründung voraussetzen, sind gerade solche, wie die in diesem Liede geschilderten vgl. bes. v. 9 mit Sach. 8, 10. Und wenn Hag. 1, 4 den Tempel als חָרֵב bezeichnet, so konnte ein Dichter wohl auch sagen, Füchse hausten auf dem Tempelberge. Die Situation ist auch dieselbe wie Jes. 64, 9; dass 56—66 aber, die in stärkster Weise von Deuterojesaja beeinflusst sind, während des Exils in Palästina geschrieben seien, ist ja ausgeschlossen. v. 3 und 16 endlich, auf die ich mich Serubb. S. 76 f. stützte, könnten doch ebensogut, wie v. 21 b ausdrücklich aus einer stillschweigenden Messung der gegenwärtigen Zustände an den vorexilischen Verhältnissen hervorgegangen sein. Bei dieser Datierung würden nun auch v. 11 f. zu ihrem Rechte kommen: eine Gemeinde war wieder da, aber sie hat schon wieder eine neue Verheerung erleben müssen. Wir erhielten abermals eine Illustration zu der gewaltsamen Sistierung des neuen Stadtbaues seitens der Samaritaner Esra 4, 23, des verzweifelten Zustandes der neuen Gemeinde, in dem eine Änderung erst durch den persischen Thronwechsel und das Kommen Serubbabels herbeigeführt wurde.

Ich wage mich mit Sicherheit weder für die eine noch die andere Datierung zu entscheiden, obwohl mir die letztere wahrscheinlicher ist. Es muss genügen darauf hinzuweisen, dass die Entscheidung an der Echtheit von v. 11 f. hängt und im übrigen die Konsequenzen beider Möglichkeiten im Auge zu behalten.

Kapitel VII.

Der Chronist.

Die letzte Quelle, die von uns geprüft werden muss, ist die Schrift des Mannes, der das jetzige Esrabuch komponiert hat. Dass dies der Verfasser der beiden Bücher der Chronik sei, ist längst allgemein anerkannt. Da derselbe nun um 300 v. Chr. geschrieben hat, also wenigstens durch 200 Jahre von der behandelten Ära getrennt ist, so kann natürlich nur das in seiner Schilderung auf sichere Glaubwürdigkeit Anspruch machen, was er bereits wieder aus anderen schriftlichen Quellen geschöpft hat.

Es fragt sich nun, inwieweit er das gethan hat. Dass er in Esra 1—6, wo er uns die Geschichte der Restauration von 538—16 darbietet, mit Sicherheit an drei Stellen ältere, ihm vorliegende schriftliche Quellen reproduziert, nämlich Kap. 2; 4, 7 bis 23; 5, 1—6. 15, ist von uns in der vorausgehenden Untersuchung bewiesen, und sind dieselben für unsere Rekonstruktion jener Geschichte als Quellen ersten Ranges verwertet. Dass alles übrige, also Kap. 1; 3, 1— 4, 6; 4, 24; 6, 16—22 in der uns jetzt vorliegenden Form zum ersten Male aus seiner Feder hervorgegangen, ist ebenso gewiss. Immer wiederkehrende, charakteristische Redewendungen, die wir hier finden, thun das evident dar, wie seiner Zeit besonders Schrader (a. a. O.) bewiesen hat vgl. überh. d. Kommentare. Eine ganz andere Frage aber ist die, ob der Chronist nicht vielleicht auch bei der Komposition dieser Abschnitte Quellen vor sich gehabt hat, die uns verloren gegangen sind und die er überarbeitet reproduziert hat.

Dass 1, 1—4 eine ganz freie Konzeption des Verfassers sei, im Anschlusse an Deuterojesaja entworfen, ist wohl allgemein anerkannt. Dieselbe wird schon durch 6, 1 ff. als geschichtlich wertlos erwiesen. Dagegen dürfte ihm bereits für 1, 5—11 noch eine besondere Quelle vorgelegen haben, die er uns hier überarbeitet darbietet. Ich mache auf folgende Momente aufmerksam: a) Er nennt hier in v. 8 einen Schatzmeister Mithredat, der Esra 5 nicht erwähnt wird. b) Er erwähnt in v. 9 אֲגַרְטְלִים und מַחֲלָפִים, die sich nur hier finden im Unterschiede z. B. von 2 Chron. 4, 7—17; auch sie konnte er nicht aus Esra 5 entnehmen. c) Er führt hier den Scheschbazzar als nasi über Juda ein, auch das ist singulär; ausserdem hätte er wahrscheinlich, falls er selbständig erst den Abschnitt konzipiert hätte, ihn wie 3, 1 ff. Serubbabel genannt. d) Endlich lässt auch der Ausdruck הַגּוֹלָה auf eine ältere (aramäische?) Vorlage schliessen; der Chronist sagt original בְּנֵי הַגּוֹלָה vgl. 4, 1; 6, 19. 20; 8, 35; 10, 7. 16. Dass wir vielleicht noch die ursprüngliche Fortsetzung dieses Berichtes über die Heimkehr der Karawane Scheschbazzars in 3 Esra 5, 1—6 besitzen, ist in Kap. IV gesagt; sie ist nun durch das vom Chronisten missverstandene Kap. 2 verdrängt.

Der zweite Abschnitt, den er uns relativ selbständig darbietet, ist Kap. 3, die Erzählung von der Grundlegung des Tempels im 2. Jahre des Cyrus durch Serubbabel. Dass diese geschichtlich wertlos sein muss, weil Serubbabel erst 521/20 nach Jerusalem gekommen ist, hat besonders unsere Untersuchung in Kap. II und III ergeben. Dass der Chronist seinen Bericht aus dem in Kap. 5 Überlieferten, aus Neh. 8, 1; 2 Chron. 2 und Hag. 2 frei kombiniert hat, das hat so gründlich und scharfsinnig Schrader (a. a. O. S. 481—93) bewiesen, dass jede erneute Untersuchung überflüssig erscheint. Hier verrät thatsächlich kein Zug eine ältere zu Grunde liegende Quelle. Hoonacker S. 143 macht allerdings auf eins aufmerksam, darauf, dass nach v. 3 zunächst ein Altar errichtet sei, und dies bestätige sich durch Hag. 2, 14 als historisch. Das ist ja richtig. Aber bedurfte es für den Chronisten einer schriftlichen Quelle, um aus dem Faktum der Grundsteinlegung 5, 16 zu schliessen, dass auf dem Zion auch ein Altar errichtet sei? war das nicht vielmehr eine ganz

selbstverständliche Folgerung? Und schliesslich, kannte nicht auch der Chronist seinen Haggai? Vgl. auch 3, 12 f. mit Hag 2, 3. Ein weiteres Gegenargument hat aber auch Hoonacker S. 143—47 nicht vorgebracht.

Dagegen muss ich ihm zustimmen betreffs des dritten vom Chronisten relativ selbständig konzipierten Abschnittes, 4, 1—5 (vgl. Nouv. études, S. 139—42). Dass das, was der Chronist uns hier berichtet, dem Kerne nach innerlich durchaus begründet und glaubwürdig ist, dass das 17jährige Stocken des Tempelbaues vor allem durch den Gegensatz zu der Bevölkerung, die man im Lande vorfand, teils die Invektiven derselben gegen die Selbständigkeit, teils ihre aufgedrungene Brüderschaft herbeigeführt ist, hat unsere Untersuchung besonders in Kap. I §§ 2—4 und Kap. VI ergeben. Auch wenn schlechte Ernten, die Sorgen fürs tägliche Leben u. s. w. hinzukamen, etwas weiter dürfte man doch mit den Mitteln, die man aus Babylon mitbrachte, und gestützt auf das Cyrusedikt gekommen sein, als wie Haggai es im Jahre 520 voraussetzt, wenn nicht gleich nach der Grundsteinlegung eine Hand von aussen gewaltsam in das eben sich neu entwickelnde Leben der kleinen Gemeinde eingegriffen hätte.

Aber kann das der Chronist nicht einfach aus Esra 4, 7—23 erschlossen haben? Das ist doch nicht möglich. Denn a) gerade von dem Verlangen der Samaritaner, am jerusalemischem Tempel mitzubauen, steht in der Quelle ja kein Wort. Gerade dies aber hat sich uns in überraschender Weise durch Jes. 66, 1 ff. als historisch bestätigt. Nicht buchstäblich so kann es sich vollzogen haben, wie 4, 1 ff. erzählt, vor allem wiederum, weil Serubbabel unter Cyrus ja noch gar nicht im Lande war. Aber das Drängen, welches thatsächlich durch lange Zeit fortgesetzt war, wird hier als ein Akt erzählt. b) Ebenso lässt uns die Erwähnung Assarhaddons 4, 2 auf eine selbständige Überlieferung zurückschliessen, denn die Quelle 4, 10 nennt den Assurbanipal als Kolonisator Samariens. Jener wird sonst im Alten Testament nur zweimal ganz beiläufig, 2 Reg. 19, 37; Jes. 37, 38 erwähnt. Das Mittel der Erklärung, mit dem man sich früher leichthin half, Assarhaddon habe überhaupt keine Kolonisten nach Samarien geschickt, und daher liege ein einfacher Schreibfehler, entweder

für Salmanassar oder für Assurbanipal vor, dürfte jetzt doch angesichts der ausdrücklichen Überlieferung des Assarhaddoncylinders, dass dieser Kolonisten ausgeschickt habe (ob speziell Phönizien und Palästina genannt werden, ist allerdings umstritten) nicht mehr verwendet werden. c) Ich möchte auch noch darauf hinweisen, dass die kurze, diskrete, von keinem geschichtlich-religiösen Rückblicke beschwerte und sich nur auf das Cyrusedikt stützende Antwort Serubbabels v. 3 wenig zu den sonstigen freien Kompositionen des Chronisten stimmt, der in diesem Falle sich sicher nicht einen kleinen Hieb auf die „Scheusale" der Samaritaner im Sinne von 9, 1. 11. 14 versagt hätte. d) Endlich ist auch nicht zu übersehen, dass v. 7—23 von „gedungenen Ratgebern" nichts zu erzählen weiss, sondern nur die Anwendung von brieflicher Anklage und Gewalt kennt. Daher nehme ich an, dass 4, 1—5 noch eine andere ältere, aber von dem Chronisten in den Rahmen seines Geschichtsbildes hineingearbeitete Überlieferung zu Grunde liegt, die das Bewusstsein daran festgehalten hat, dass in der Periode der Neugründung der Gemeinde die Samaritaner sich zu gemeinsamen Bauen herangedrängt hätten, von den Heimgekehrten aber abgewiesen seien, und dass auch hierdurch das Stocken des Tempelbaues verlängert.

Dass 4, 6 eine unpassende und wertlose Zuthat des Chronisten sei, die sich aus seiner mangelhaften Kenntnis der Reihenfolge der persischen Könige erklärt, haben wir schon in I § 3 gesehen. In 4, 24 leitet er direkt aus 4, 23 die Wirkung ab, die thatsächlich indirekt dem hier Berichteten folgte; jene interessiert ihn vor allem und sie will er besonders hervorheben, da er in erster Linie eine Geschichte des Tempels schreiben will. Dass endlich 6, 16—22 eine frei konzipierte und erbauliche Ausschmückung von 6, 15 ist, die auf historischen Wert keinen Anspruch erheben kann, dürfte allgemein anerkannt sein.

Nun erst können wir uns der Beurteilung der chronistischen Darstellung Kap. 1—6 als eines Ganzen zuwenden. Dass irgendwo in dieser ein Fehler stecken muss, fühlt jeder, der sie aufmerksam liest und dann besonders mit Haggai und Sacharja vergleicht. Auch wenn man von Gramberg, Torrey u. a. absieht, die den Chronisten einfach für einen Fälscher en gros

hielten, hat man ihm bis jetzt meistens sehr starke Fehler, ganz willkürliche Konstruktionen u. s. w. in der Darstellung vorgeworfen, durch die der wirkliche Hergang nur verschleiert bezw. entstellt sei.

Besonders in zweifacher Weise hat man ihm nachzuweisen gesucht, dass er ein ganz falsches Bild gezeichnet habe. Entweder man suchte seinen Grundfehler in einem Missverständnis von 4, 7—23. Diese Quelle, die sich thatsächlich auf einen viel späteren Mauerbau unter Artaxerxes bezöge, habe der Chronist in einem groben Missverständnis auf eine Hinderung des Tempelbaues durch die Samaritaner vor Darius bezogen. Daraus sowie aus dem allgemeinen Bestreben, den Tempelbau möglichst weit zurückzudatieren, erkläre sich alles Weitere in seiner Darstellung. Heimgekehrt sei allerdings das Gros der Juden schon 538, aber der versuchte Tempelbau sei eine Fiktion, derselbe habe erst 520 begonnen. (So bes. Schrader, Wellhausen, i. Bez. auf das erste auch Meyer u. a.)

Tiefer noch legte Kosters die Sonde an. Die Darstellung des Chronisten wurzelt in einem doppelten Missverständnis bezw. einer doppelten Fiktion, nicht nur der bezüglich des Tempelbaues, sondern auch bezüglich der Heimkehr. Auch der Bericht von dieser ist nur Zurückdatierung, und zwar aus den Tagen Esras in die des Cyrus. Die Gola, die seit der Ära Esra-Nehemia als die Trägerin der reinen Religion angesehen wurde, ist künstlich zu dem Kerne der Gemeinde von 538 ff. gemacht. Alle schriftlichen Quellen, die der Chronist benutzt, sind also teils (Kap. 2) von ihm missverstanden, teils waren sie selbst schon fingiert (4. 7 ff.; 5, 1 ff.).

Diese beiden Beurteilungsweisen des Chronisten beruhen aber selbst auf vollständig falschen Vorstellungen von der Geschichte der jüdischen Restauration, wie unsere eingehende Prüfung aller in Betracht kommender Quellen evident dargethan hat. Und damit zugleich gibt uns unsere Untersuchung auch eine ganz andere, gerechtere und mildere Beurteilung des Chronisten an die Hand. Er war weder der Dummkopf noch der Fälscher, für den man ihn hält. Eine dem wirklich geschichtlichen Hergange widersprechende Tendenz liegt ihm überhaupt

fern. Nicht einmal ein wirkliches Missverständnis von 4, 7—23 kann man ihm zur Last legen; hier hat er nur fälschlich unter dem Eindrucke von v. 7 und in der Chronologie der persischen Könige nicht bewandert, wie wohl alle seine Zeitgenossen, auch in v. 8—23 statt des ursprünglichen Namens (Cyrus oder Kambyses) den Namen Artaxerxes eingeschoben; sachlich gibt er die Quelle durchaus an richtiger Stelle.

Dagegen leidet seine ganze Darstellung der Restauration allerdings an einem wirklichen Fehler, es ist aber ein solcher, den noch heutige Forscher mit ihm teilen, nämlich der, dass er Scheschbazzar und Serubbabel für eine und dieselbe Persönlichkeit hielt. Letzterer, für die Geschichte der Restauration ungleich wichtiger, wirklicher Vater des neuen Tempels, von vielen Propheten gefeiert, thatsächlich aber erst 521/20 nach Jerusalem gekommen, hatte die Persönlichkeit des Führers der ersten Gola so in den Schatten gestellt, dass von diesem sich fast nur der nackte Name erhalten hatte. So ist es gekommen, dass wohl schon vor dem Chronisten die Bilder der beiden Persönlichkeiten zu einem zusammengeflossen waren: Serubbabel galt ohne weiteres als der Zurückführer überhaupt. Aus diesem Missverständnis ist alles andere abzuleiten. Infolgedessen musste der Chronist die Liste, die er in den Memoiren Nehemias Kap. 7 vorfand, die in Wirklichkeit die Namen aller derer enthält, welche die erste Gemeinde konstituiert haben, also von 538—516 zurückgewandert sind, für eine solche halten, die nur die im Jahre 538 Heimgekehrten aufführe. Daraus musste er weiter folgern, dass Serubbabel es gewesen sei, der im zweiten Jahre des Cyrus den Grundstein zum Tempel gelegt habe, der mit den Samaritanern in Konflikt geraten sei u. s. w. So entstand der Widerspruch zwischen dem chronistischen Geschichtsbilde und dem aus Haggai und Sacharja zu konstruierenden, nach dem Serubbabel erst im zweiten Jahre des Darius den Grund zu seinem Tempel gelegt hat.

Sonst gibt der Chronist seine Quellen treu, richtig verstanden und in den Hauptsachen intakt wieder: was er aus eigenem neu hinzufügt 1, 1—4; 3; 6, 16—22, ist nur harmlose Ausmalung des Geschichtsganges, den er auf Grund seiner Quellen für den richtigen hält, um ihn zugleich erbaulich zu gestalten.

Bis auf den einen Grundfehler, der allerdings die Darstellung, besonders 3, 1—4, 5 wesentlich beeinflusst, hat sich uns das von ihm gezeichnete Geschichtsbild als ein in den Grundzügen getreues bewährt.

Kapitel VIII.

Das Ergebnis.

Wir stehen am Ende der Untersuchung und haben nur noch das Resultat in Kürze zusammenzufassen. Bevor wir das thun, wird es gut sein, uns die litterarkritischen Ergebnisse bezüglich der Quellen noch einmal ins Gedächtnis zurückzurufen.

Die wichtigste Quelle für die äussere Geschichte der jüdischen Restauration Esra 4, 7 - 6, 15 hat sich uns als in allen Hauptsachen zuverlässig ergeben. Dieselbe ist eine an den König Artaxerxes, wahrscheinlich von samaritanischer Seite gerichtete Denkschrift, in der dargelegt wird, wie der Mauerbau Jerusalems bereits durch einen früheren persischen König inhibiert, der Tempelbau aber von diesen ausserordentlich gefördert ist. Beides wird urkundenmässig belegt. Infolge eines Missverständnisses von 4, 7 hat der Chronist in 4, 8—23 den ursprünglich dastehenden persischen Königsnamen durch den des Artaxerxes ersetzt.

Haggai und Sacharja 7. 8 sind wertvolle zeitgenössische Quellen für die Eruierung der Geschichte des Tempelbaues und der Verhältnisse der Gemeinde in den J. 520/18 wie in den Jahren zuvor. In den Nachtgesichten Sacharjas aus dem J. 519 haben wir eine hervorragend wichtige, weil die älteste, Quelle, über die dem September 520 v o r a u s g e h e n d e Restauration der Gemeinde entdeckt; in apokalyptischem Gewande wird uns hier zum guten Teile Vergangenheit als Zukunft vorgeführt und von ihr aus die Perspektive auf die noch ausstehende Vollendung des Gottesreiches eröffnet.

Esra 2 bezw. Neh. 7 bieten eine Liste derjenigen dar, die aus dem Exil in den Jahren 538—20 (bezw. 16) heimgekehrt sind und die erste Gemeinde gebildet haben.

Die Memoiren Esras und Nehemias sind für die behandelte Periode Quellen zweiten Ranges, bestätigen aber das aus den vorgenannten Erschlossene.

Die sogen. tritojesajanische Schrift (Jes. 56—66) findet ihre Erklärung nur aus der Zeit zwischen 537 und 20. Sie bildet die wichtigste Quelle für die Ernierung der inneren Verhältnisse, Anschauungen und Hoffnungen der erstmalig heimgekehrten kleinen Gola, vor allem für den Verzweiflungskampf, den dieselbe gegen das Heidentum der in Palästina vorgefundenen Bevölkerung, der Samaritaner im weitesten Sinne des Wortes, hat führen müssen. (Wahrscheinlich stammt aus dieser Zeit auch Threni 5; aus dem Jahre 521/20 Jer. 50. 51.)

Der Chronist hat ausser den fast intakt aufgenommenen Quellen Esra 2; 4, 7—6, 15 in 1, 5—11; 4, 1—5 noch eine andere benutzt und überarbeitet, die uns nicht mehr erhalten ist. 1, 1 bis 4; 3; 6, 16 ff. sind von ihm frei komponiert. Eine besondere Tendenz in der Darstellung verfolgt er nicht; sein Grundfehler ist die Identifizierung von Scheschbazzar und Serubbabel; aus ihr erklären sich alle wichtigen Fehler in seiner Darstellung.

Die aus dieser Datierung und Beurteilung der Quellen sich ergebenden geschichtlichen Daten für die Restauration der jüdischen Gemeinde sind folgende. Im Jahre 538 bezw. 37 hat der Statthalter Scheschbazzar in Ausübung des Cyrusediktes die heiligen Geräte nach Jerusalem zurückgebracht, dort den Grundstein zu einem neuen Tempel gelegt und einen Altar errichtet, so dass der Kult wieder begann. Natürlich war er von einer Karawane Heimkehrender begleitet, die Gebrauch von der Konzession des Cyrus machten bezw. folgte ihm dieselbe bald, doch dürfte sie nicht sehr bedeutend gewesen sein, sie bildete in der Bevölkerung in und um Jerusalem vorerst die Minorität. Aus Gründen, die wir wohl vermuten, aber nicht aus den Quellen belegen können, hat der grössere Teil der Exilierten zunächst auf die Heimkehr verzichtet bezw. verzichten müssen. Mit höchster Wahrscheinlichkeit können wir aus Sach. 1—6 schliessen,

dass dieser Prophet und der Hohepriester Josua mit anderen Priestern schon bei der ersten Karawane waren; gleiches gilt von dem Verfasser des sogen. tritojesajanischen Buches.

Nach der ersten religiösen Handlung in der Heimat war natürlich die nächste Aufgabe die eigentliche Ansiedelung, ein Aufbau der alten Trümmer, vor allem auch ein Schutz Jerusalems durch Mauern gegen alle die Nachbarn, die sich im Laufe des Exils in Judäa eingenistet hatten. Aber der Neuaufbau Jerusalems zu einer Stadt und damit auch der Weiterbau am Tempel wurde bald darauf durch eine Anklage seitens der Samaritaner am Hofe des Cyrus bezw. Kambyses gestört. Ihnen war natürlich die neue Kolonie, sobald sich dieselbe von ihnen abschliessen wollte, ein Dorn im Auge; durch geschickte Anspielungen auf Selbständigkeitsbestrebungen der Juden erreichten sie, was sie wollten; sie wurden bevollmächtigt, den Mauerbau gewaltsam zu hindern.

Dies niederschmetternde Ereignis zerstörte mit einem Schlage die ganze Illusion, mit der wenigstens ein Teil der Verbannten heimgekehrt war, die messianische Zeit habe angebrochen. Die trübe soziale Lage, in der sie sich bald befanden, die auch noch weiterhin fortgesetzten Anfeindungen und Verspottungen seitens der Nachbarn, endlich die Enttäuschung über das bei den einstigen Brüdern vorgefundene jahwistisch verbrämte Heidentum lähmten für die folgenden Jahre alle Energie und Thatkraft. Der Frommen bemächtigte sich eine fast verzweifelte Stimmung, nur stellenweise durchbrochen von einem glühenden Hoffnungstaumel. Ja, gerade sie waren es nun, die nichts mehr von dem in Gemeinschaft mit den Nachbarn fortzuführenden Tempelbau wissen wollten; erst die messianische Zeit musste mit der Sammlung der Brüder, der Herstellung der Gemeinde der Gerechten, der glänzenden Ausstattung Jerusalems auch die herrliche Vollendung des Tempels bringen.

Dass in dieser Zeit hie und da noch eine weitere Karawane aus Babylon nachgekommen, ist möglich, ja wahrscheinlich, nachweisen lässt sich ganz am Ende derselben nur eine, die des Heldai u. s. w. Sach. 6, 9 ff., doch kann diese auch schon die Spitze der Gola Serubbabels sein.

Den Umschwung brachte das Jahr 521/20, die Thronbesteigung des Darius. Vermutlich im Zusammenhang mit dem ersten Aufstande Babylons gegen ihn bezw. dessen Niederwerfung im Januar 520 ist Serubbabel mit einer neuen Gola heimgekehrt. Er wurde von dem Volke als der Davidsspross begrüsst, unter dem die alten glänzenden Zeiten wiederkehren sollten. Durch ihn wurde die neue Gemeinde erst regulär organisiert, Josua zum Hohenpriester des neuen Heiligtums offiziell ernannt. Der neue Zuzug aus Babel, durch den nun auch die reine Jahwereligion das Übergewicht in Jerusalem und Umgebung erhielt, ermutigte zu neuem Handeln. Begeistert von Haggai und vielen anderen gleichzeitig lebenden Propheten ging man, unter ausdrücklichem Verzicht auf die Mauern, im Vertrauen auf den Schutz Gottes von neuem an das Werk des Tempelbaues.

Der neue Tempelerbauer bedingte eine neue Grundsteinlegung; dieselbe fand am 24. September 520 statt. Die bald sich wieder regende Verzagtheit wurde diesmal von den Propheten überwunden, der Himmel begünstigte die Arbeit, Haggai und Sacharja konnten die messianische Zeit als bereits angebrochen verkünden. Auch die Einsprache des Satrapen Tatnai (518?), hinter den sich wahrscheinlich nunmehr die Nachbarn gesteckt hatten, trug schliesslich nur dazu bei, das Werk zu fördern. Denn Darius wurde dadurch aufmerksam auf die Privilegien, mit denen einst Cyrus den Tempel ausgestattet hatte; er bestätigte und erweiterte sie. So konnte im Jahre 516 der neue Tempel vollendet und eingeweiht werden.

Ich hoffe, dass es uns gelungen ist, eine sehr wichtige, bis jetzt aber in vielfaches Dunkel gehüllte Periode der jüdischen Geschichte so weit in das Licht gerückt zu haben, dass die Grundzüge derselben wieder offen vor unseren Augen daliegen.

Dritte Studie.

Das Schicksal Serubbabels.

Ich hatte „Serubbabel“ S. 6 das Schicksal dieses jüdischen Statthalters kurz in folgende Sätze zusammengefasst: „Unter den Heimgekehrten hat, inauguriert von den Propheten, eine Erhebung des Serubbabel zum Könige stattgefunden; mit ihr sollte das messianische Reich beginnen. Indes die Erhebung hat mit einer furchtbaren Katastrophe geendet. Serubbabel ist den Märtyrertod für sein Volk gestorben. Jerusalem ist von neuem verwüstet, der Tempel entweiht.“

Dass unser Urteil über viele Quellen, die wir zur Erzielung dieses Resultates verwendeten, total hat geändert werden müssen, haben die beiden ersten Studien ergeben. Dennoch müssen wir jenes in der Hauptsache aufrecht erhalten: eine Erhebung Serubbabels zum Könige hat sicher stattgefunden; sie musste enden und hat geendet mit einer Katastrophe. Nur das Wie dieser müssen auch wir jetzt noch mehr, als wir es im Serubb. gethan haben, als ein hypothetisches hinstellen, da die einzige Quelle, die uns darüber eingehender direkten Aufschluss zu geben schien, Jes. 40—55, nunmehr auch nach unserem Ergebnis in Studie I Kap. IV und VI nicht mehr herangezogen werden darf. Wir müssen in diesem Punkte daher jetzt mehrere Möglichkeiten neben einander bestehen lassen. Aber wir hoffen, dass gerade, nachdem die Hypothese jenes ihres überraschendsten und zunächst blendendsten Gewandes entkleidet ist, dieselbe innerlich

noch mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen und auch vorurteilsloser von allen Seiten geprüft werden wird.

Da im Serubb. die verschiedenartigen Argumente, mittels derer wir jene stützten, übersichtlich gruppiert sind, so wird es das Beste sein, wenn wir uns in der Hauptsache dem Gange der Untersuchung, den wir dort einschlugen, abermals anpassen, dabei aber aufmerksam machen auf die nunmehr in Wegfall kommenden Argumente und ausserdem, um jede überflüssige Wiederholung zu vermeiden, alles früher Ausgeführte, was sich uns auch bei erneuter Untersuchung als richtig bewährt hat, nur kurz zusammenfassen. So ergeben sich jetzt drei Teile der Untersuchung, nämlich erstens die Gründe, die zwingend auf eine Erhebung Serubbabels als Folge hinführen, zweitens diejenigen Momente, die auf einen vorausgegangenen Sturz desselben zurückschliessen lassen und drittens die unmittelbaren Zeugnisse, die wir noch für Erhebung und Sturz des Statthalters besitzen.

Kapitel I.

Die Gründe, die bestimmt eine Erhebung Serubbabels zum Könige erwarten lassen,

oder:

Die messianische Hoffnung im Zeitalter Serubbabels.

In dieses Kapitel fällt sowohl das hinein, was wir Serubb. Kap. I, wie das, was wir in Kap. II behandelten. Ausgangspunkt bleibt die messianische Erwartung Haggais und Sacharjas. Dass diese in dem Statthalter aus Davids Haus, der, wie wir nunmehr gefunden haben, wahrscheinlich erst 521 oder Anfang 520 mit einer Gola von Babylon nach Jerusalem kam, einen Messias d. h. einen zum König von Gott Erkorenen begrüssten, kann einfach nicht geleugnet werden.

Es folgt zunächst aus dem Namen Zemach, den Sacharja ihm 3, 8; 6, 12 gibt, denn gerade vom Zemach wird in der Stelle, auf die Sacharja hier rekurriert oder die eine Parallelweissagung zu den seinen bildet, in Jer. 23, 5 ausgesagt: „er wird herrschen als König“.

Es folgt zweitens aus Hag. 2, 23. Wenn dieser hier Gott sprechen lässt: „An jenem Tage nehme ich dich, Serubbabel, Sohn Schealthiels, meinen Knecht, und mache dich einem Siegelringe gleich, denn dich habe ich erwählt“, so folgt schon aus dieser Redeweise, dass Gott ihn zu etwas ganz Besonderem in der Geschichte bestimmt hat vgl. Jer. 22, 24. Beachten wir aber, dass diese seine Bestimmung gerade in Gegensatz steht zu der Niederwerfung und Vernichtung aller irdischen Königreiche v. 22, so müssen wir als Sinn jenes Verses wiederum erschliessen, dass ein Königreich Serubbabels sich an Stelle aller jener erheben soll.

Drittens führt die nachdrückliche Bezeichnung, die Serubbabel bei Haggai und Sacharja als Ebedjahwe erhält Hag. 2, 23; Sach. 3, 8, Josua aber z. B., der doch auch zu hohen Dingen bestimmt war (Sach. 3. 4), nicht, darauf hin, dass die Propheten in ihm den sehen, der das ausführen wird, was der Ebedjahwe Deuterojesajas, Serubbabels Grossvater, Vater oder Onkel nicht vermocht, das neue Gottesreich als ein Reich über alle Völker aufrichten.[1]) Wenn nun auch Deuterojesaja aus bestimmten Gründen (vgl. Studie I, Kap. III § 6) nie den Ebed ausdrücklich als künftigen König bezeichnet hatte, sachlich war doch das Erbe, welches Serubbabel damit übernommen hatte, die Königskrone vgl. Jes. 55, 4 f.

Viertens aber, und sicherer noch als alle bisher genannten Argumente thut Sach. 6, 9—15 dar, was dieser Prophet von Serubbabel erwartete. Wir haben über die Stelle Studie II Kap. III § 2 gehandelt. Sacharja soll den Josua krönen, das soll symbolisch darthun, dass die von diesem repräsentierte Ge-

---

[1]) Dass das Volk noch längere Zeit das Bewusstsein festgehalten hat, dass Serubbabel diesen Titel in einem besonderen Sinne geführt habe, sieht man noch im 3 Esra, z. B. 6, 26.

meinde in dem aus Babylon kommenden Serubbabel wieder ein gekröntes Haupt erhalten soll. Und unmissverständlich wird v. 13 von diesem verkündet: „Er wird Majestät davontragen und dasitzen und herrschen auf seinem Thron.“ Wenn das nicht heisst: er wird König werden, dann gibt es für mich überhaupt keine klare menschliche Rede mehr.

Wir glaubten Serubb. S. 24 ff. noch ein weiteres Argument in 3, 9 vgl. mit 4, 6—10 gefunden zu haben, indem wir hier den Stein als einen Edelstein im Diadem Serubbabels auffassten. Diese Deutung hat sich uns in Studie II Kap. III § 2 als unrichtig ergeben, der Stein ist die von dem heimgekehrten Serubbabel ausgefertigte Bestallungsurkunde Josuas. Wohl aber hat uns die obige Untersuchung des Buches Sacharjas noch eine weitere Perspektive auf die besprochenen Stellen eröffnet. Man hat sie bis jetzt stets so behandelt, als ob sie blasse Zukunftsmusik enthielten: Serubbabel wird der Zemach, der Messias werden, wird den Thron besteigen u. s. w.

Diese Auffassung ist von uns ebenfalls bereits als unrichtig erwiesen. Wir haben zunächst gefunden, dass ein Vergleich von 8, 9. 11 ff. mit v. 1—8 offenkundig darthut, dass Sacharjas Ansicht nicht etwa die ist, die messianische Zeit werde erst kommen, sondern dieselbe habe bereits begonnen, und zwar mit den Tagen der Tempelgründung vgl. auch Hag. 2, 15—19. Mit diesen aber fiel die Rückkehr Serubbabels so gut wie zusammen. Aber noch evidenter thun die Nachtgesichte nach richtigem Verständnis dar, dass jenes die Auffassung Sacharjas ist. Dieselben wollen nicht, wie sich uns ergeben hat, ein Bild dessen entwerfen, was im Febr. 519 zukünftig war, vielmehr versetzt sich Sacharja zurück vor das Jahr 520 und feiert besonders das, was dieses gebracht hat, die Restitution der Gemeinde, die offizielle Bestallung des Hohenpriesters, die Heimkehr Serubbabels und seiner Gola, die Tempelgründung. Wenn er nun hier, besonders 3, 8—10; 6, 12—15 mit der Ankunft des Zemach die messianische Zeit beginnen lässt, so ist damit erwiesen, dass er dieselbe schon zu erleben glaubt. Natürlich steht noch einiges aus, die Vollendung des Tempels 4, 9 b, der Anschluss der Völker 2, 15. Aber dies alles kann dann nur noch eine Frage der Zeit und

zwar einer sehr kurzen Zeit sein. Serubbabel selbst aber war schon da, hatte den Tempelbau mit Glück in Angriff genommen, und so erblickt Sacharja schon jetzt in ihm direkt den messianischen König; es fehlt nur noch die äusserliche Annahme von Titel und Krone.

Von diesen Gedanken der Propheten legt schliesslich auch ein Vergleich von Sach. 4, 10 b mit 14 Zeugnis ab: Serubbabel und Josua haben eine Bestimmung für die ganze Welt, nicht nur für die kleine Provinz des persischen Reiches, ja, sie werden in dieser Vision geradezu den himmlischen Geistwesen koordiniert vgl. auch Jer. 30, 21.

Manche Forscher werden nun bis zu diesem Punkte mit uns gehen, dann aber sich von uns scheiden, sobald wir die Konsequenzen ziehen wollen, nämlich die, dass solche Gedanken früher oder später auch Thaten zeitigen mussten. Ja, es gibt manche, die da glauben, einen unmittelbaren Beweis dafür erbringen zu können, dass jener Traum sehr bald wieder verflogen sei, ohne irgend eine nachhaltigere Folge zu hinterlassen. Schon Serubb. S. 27 haben wir uns mit Ed. Meyer auseinandersetzen müssen, der durchaus unsere Prämissen teilt, dagegen (S. 86 f.) meint, Sach. 7 und 8 zeigten deutlich, dass im Jahre 518 die messianische Hoffnung bereits wieder verflogen sei. Das Motiv sieht er in der Niederwerfung des zweiten babylonischen Aufstandes durch Darius. Auf derselben Linie bewegt sich nun eine neuerliche Ausführung Cheynes über das Problem (vgl. D. relig. Leben d. Juden u. s. w. S. 14 ff.). Auch dieser erblickt die erste Wurzel der Enttäuschung in der Niederwerfung des Aufstandes vom Jahr 519, nimmt aber noch hinzu, dass die Esra 5 erzählte Visitation des Tatnai dazu geführt habe, dass Serubbabel des Hochverrats bezichtigt und von Darius abberufen sei. Hierfür findet er eine Bestätigung in dem Umstande, dass Belsarezer und Raammelech an der Spitze der von Sacharja 7, 1 ff. erwähnten Abordnung stehen, und nicht Serubbabel.

Ich erlaube mir nun aber gegen jede sich in dieser Richtung bewegende Folgerung folgendes geltend zu machen. 1) Zunächst ist es eine etwas schiefe Auffassung, als ob die Niederwerfung des babylonischen Anfstandes durch Darius irgend eine

Enttäuschung für die Juden hätte im Gefolge haben können. Im Gegenteil, Babylon war und blieb ja der eigentliche Todfeind, wie Sach. 1—6; Ps. 137; Jer. 50. 51 zeigen. Wurde dies gestraft, so war das nur ein Triumph des Gottes Israels. Teils deswegen, teils weil man von den Wirren die Heimkehr immer neuer Golen erhoffte, verfolgte man in Jerusalem die Aufstände mit so fieberhaftem Interesse. Dagegen genügt schon der Umstand, dass Haggai und Sacharja auch nicht ein einziges Wort der Drohung gegen Persien haben, zum Beweise dafür, dass man zunächst in dieser Macht überhaupt kein Hindernis für die Durchführung der göttlichen Pläne sah. Freilich, wie dies Weltreich sich zum Königreiche Serubbabels verhalten würde, darüber scheint sich weder Haggai noch Sacharja den Kopf zerbrochen zu haben, ebensowenig, wie Deuterojesaja über das Verhältnis des Cyrusreiches zu dem des Ebedjahwe. Während Hag. 2, 22 der unmittelbare Widerhall der Nachrichten aus Babylon ist, zeigt Sach. 4, 6, dass dieser wenigstens an ein still sich vollziehendes Gelingen dachte. Sobald jenes widergöttliche Reich ganz gefallen ist, muss das Gottesreich an dessen Stelle treten.

2) Der Abschnitt Esra 5, 1—6, 14 lässt schlechterdings nicht auf den Gedanken kommen, dass die Visitation Tatnais auch zu einer Kollision mit Serubbabel geführt habe. Dieser verschwindet gerade hier fast vollständig, allerdings wohl ein weiterer Beweis dafür, dass er seine Gründe hatte, sich nur als einen der Ältesten zu geben, um nicht unliebsam die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Irgendwie wird doch wohl der plötzlichen Visitation eine Anzeige seitens feindlicher Nachbarn zu Grunde liegen. Und zweitens wäre der königliche Bescheid in Kap. 6 doch nimmer so gnädig ausgefallen, wenn gleichzeitig der Leiter des Volkes hätte bestraft werden müssen; vielmehr wird derselbe hier ausdrücklich in v. 7 als weiterer Leiter des Baues bevollmächtigt.

3) So geistvoll die Identifizierung der Sach. 7, 2 genannten Männer mit Bilsan und Raamjah auch ist, so ist doch immer daran festzuhalten, dass es sich lediglich um eine Hypothese handelt. Aber gesetzt auch, sie hätte wirklich das Richtige getroffen, kann man das aus ihr folgern, was Cheyne schliesst?

Musste denn hier, wo es sich um eine rein kultische Angelegenheit handelt, gerade der Statthalter die Anfrage an das Heiligtum richten? Konnte das nicht gerade in das Ressort zweier der Ältesten fallen, die ihm zur Seite standen? Zeigt nicht positiv die Zweizahl, dass es sich absolut nicht um etwas handelt, was Sache des Statthalters war, da, gesetzt, Serubbabel war damals abgesetzt, der eine Nachfolger hätte genannt werden müssen? Könnte man nicht vermittelst dieses argumentum e silentio geradeso aus v. 3 schliessen, der Hohepriester Josua sei inzwischen auch abgesetzt? Wie kann der im Widerspruch mit 3, 7 dem Sacharja die Antwort in dieser wichtigen Angelegenheit überlassen?

4) Doch der Hauptfehler bei dieser Lösung dürfte immer der sein, dass man der Grundstimmung von Sach. 7 und 8 nicht gerecht wird. Fast übereinstimmend konstatieren alle neueren Forscher in diesen Kapiteln eine recht deprimierte Stimmung bei Sacharja. Wellhausen hat wohl zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass das „im 9. Monat" 7, 1 sich nicht auf die Anfrage, sondern auf die Antwort Sacharjas beziehe, dass jene vielmehr, da sie von dem Fasten des 5. Monats handle, schon etwa im 4. müsse ergangen sein, dass mithin Sacharja sehr lange überlegt habe, ehe er die Antwort gab, das Fasten könne fallen. Das kann richtig, es kann aber auch unrichtig sein. Denn da das zur Erinnerung an den Brand von Stadt und Tempel beobachtete Fasten im 5. Monat offenbar das weitaus wichtigste war, so wäre es nicht gerade unmöglich, dass bezüglich dieses eine Anfrage an das Heiligtum gerichtet wäre, auch wo kleinere Fasten zeitlich näher liegend waren, also im 7. oder 8. Monat; gerade anlässlich des letzten im 5. Monat innegehaltenen konnte sich eine Kontroverse ergeben haben.

Doch, auch wenn wir hiervon absehen, war denn nicht thatsächlich Sacharja in einer eigenartigen Situation? Erklärt sich nicht wirklich eine gewisse Unsicherheit bei ihm zur Genüge daraus, dass ja der Tempel noch nicht wiederhergestellt und der eigentliche Anlass des Fastens doch dann erst gehoben war? Ich habe deswegen schon Serubb. S. 27 f. aus der Antwort des Sacharja, der die Aufhebung der Fasten sogar auf die des 7. und 10. Monats ausdehnt, welch letzterer nun unmittelbar bevor-

stand, die gerade entgegengesetzte Folgerung gezogen, dass Sacharja einer glücklichen Vollendung des Tempelbaues vollständig gewiss ist, dass er aber im Zusammenhang damit von der Hebung aller anderen früheren Schicksalsschläge überzeugt ist.

Die erneute Untersuchung hat uns das nur bestätigt. Gerade in dieser Antwort zeigt Sacharja durch Citierung der Weissagungen, die um 520 gesprochen wurden 8, 1—8, dass er überzeugt ist, mitten in der messianischen Zeit drin zu stehen.[1]) Wäre das aber möglich gewesen, wenn der, auf den er Kap. 1—6 alle Hoffnung gesetzt, inzwischen abgesetzt oder verbannt wäre? Dass er seine speziell auf Serubbabel gesetzte Hoffnung bei dieser kasuistischen Antwort mit keinem Worte erwähnt, kann uns doch nicht wundernehmen. Mit dem gestürzten Königtume hatten diese Fastentage ja direkt nichts zu thun, und nur dann hätte Sacharja Veranlassung gehabt, von der persönlich-messianischen Erwartung zu reden. Weit mehr könnte es auffallen, dass der Prophet, abgesehen von den leisen Anspielungen 8, 3. 13, kein Wort darüber verliert, dass der Tempelbau glücklich würde beendet werden. Aber dies ist ihm ebenso selbstverständlich wie Serubbabels Königtum; nur die Bedenken, die sich dem Volke aus manchen noch bestehenden Kalamitäten, vor allem der geringen Zahl ergab, galt es zu zerstreuen.

5) Schliesslich möchte ich noch, aber auch nur als Bestätigung unserer Ansicht, den Hinweis auf 1 Chron. 3, 19 f. anfügen. Hier werden sieben Söhne und eine Tochter Serubbabels aufgezählt. Ist unsere in Studie II in Bezug auf sein Alter angestellte Rech-

---

[1]) Es ist eine Verdrehung der Thatsachen, wenn Giesebrecht Or. L. 1899 S. 150 mir gegenüber es als etwas Selbstverständliches hingestellt hat, dass nach Sach. 7 und 8 die messianische Zeit durch Rechtthun und Liebe der Volksgenossen zu einander herbeigeführt werden solle. Wo steht 8, 16—19 etwas davon, dass das messianische Reich erst kommen soll? Kap. 8 hat der Prophet im 9. Monat d. J. gesprochen, und im 10. soll schon nicht mehr gefastet werden. Wohl aber steht v. 11—13, dass die Segenszeit schon angebrochen ist. Rechtthun und Liebe sind zwar Dinge, die der Prophet betont, aber nicht als Bedingungen des erst kommenden, sondern als Grundlagen des schon gekommenen Gottesreichs. Vollends vgl. 3, 8 ff. und 6, 9 ff.

nung (ca. 540 geb.) richtig, so ist gewiss, dass, wenn er eine so zahlreiche Familie hinterliess, die Katastrophe über ihn nicht schon im Jahre 518 kann hereingebrochen sein. Ist nämlich Serubbabel als Hochverräter denunziert, wie auch Cheyne annimmt, so muss Kerker die mindeste Strafe gewesen sein, die ihn betroffen hat, und auch in diesem wäre ihm natürlich ehelicher Umgang verwehrt gewesen. Wenn man sich auf die Annahme beschränkt, dass Serubbabel vielleicht auf die Anzeige hin einfach nur vom Statthalterposten entfernt sei, so erweckt man den Anschein, als ob man die persische Geschichte jener Zeit nicht kenne.

Und so scheint mir zunächst aus einer Zusammenfassung dieser Gründe mit Sicherheit zu folgen, dass eine wirkliche Erhebung Serubbabels, falls eine solche stattgefunden hat, erst in die Zeit nach Abschluss unseres Sacharjabuches Kap. 1—8, d. h. nach dem Jahre 518 zu verlegen ist, dass er in diesem noch von keiner Katastrophe betroffen war. Anderseits aber ist er schon sofort nach seiner Ankunft in Jerusalem 521/20, und zwar gerade besonders infolge des Wirkens von Haggai und Sacharja als der zum König Judas und zum Herrscher der Völkerwelt bestimmte Davidsspross angesehen und begrüsst.

Nun könnte man ja sagen: wer bürgt uns dafür, dass nicht Haggai und Sacharja vereinzelte Schwärmer im Volke waren, dass sie wirklich auf die Anschauungen der Masse einen Einfluss ausgeübt und vor allem auf den Statthalter selbst bestimmend eingewirkt haben? Nun, zum guten Teile geht letzteres schon aus den Büchern der Propheten selbst hervor. Männer, denen es wirklich gelingt, ihr ganzes Volk für den Tempelbau zu begeistern Hag. 1, 12 ff.; Esra 5, 1 ff.; die überall sich an Statthalter und Hohenpriester, unmittelbar dieselben beeinflussend, wenden Hag. 2, 4. 21; Sach. 3, 7 f.; 4, 6; 6, 12 ff.; die in wichtigen Fragen des religiösen Lebens ohne weiteres die Entscheidung für das ganze Volk treffen 7, 1 ff., die sollten plötzlich gerade mit jener einen Idee isoliert im Volke dagestanden haben? Wohl mögen sich ja auch gegen diese hie und da Bedenken geregt haben, aber doch nur geradeso, wie z. B. auch gegen den Tempelbau Hag. 2, 4, Äusserungen der Verzagtheit oder Gleich-

gültigkeit, Äusserungen, die aber geradeso wie diese von der Energie der Propheten niedergekämpft wurden. Mit Recht wird man die Spur eines solchen Gegensatzes in Sach. 6, 13 b gefunden haben, und doch trägt man auch in diese Stelle leicht zu viel hinein. Nicht von einem thatsächlichen Gegensatze der priesterlichen Kreise, speziell des Hohenpriesters gegen Serubbabel, legt die Stelle Zeugnis ab, wohl aber, wenn wir Studie II Kap. III § 2 den ganzen Abschnitt richtig gedeutet haben, davon, dass man, bevor Serubbabel ins Land kam, Sorgen hatte, wie sich beide Machthaber zu einander stellen würden; aber es ist besser gekommen, als man erwartet: es herrscht im Jahre 519 das beste Einvernehmen zwischen beiden.

Ist es schon hienach so gut wie gewiss, dass Haggai und Sacharja mit ihrem Gedanken, Serubbabel sei der von Gott zum Könige Judas und der Völker ausersehene Davidide, eine breite Strömung im Volke hinter sich hatten, die denselben teilte, und dass bei der Bedeutung, die jene für das Volksleben besassen, dieser Gedanke über kurz oder lang in Thaten umgesetzt werden musste, so kommt nun noch eine ganz andere Kategorie von Argumenten hinzu. Es sind die, die wir Serubbabel Kap. II behandelt haben. In den Büchern der vorexilischen Propheten befindet sich eine ganze Reihe von Stellen, die sich mit der Wiederaufrichtung des davidischen Thrones nach dem Exil, der Gerichtskatastrophe beschäftigen. Der Hauptinhalt ist bei allen der gleiche: Sammlung des Volkes, ein Davidide als Herrscher, Staunen oder Unterwerfung der anderen Völker, reiche irdische Güter, Wiederherstellung von Recht, Gerechtigkeit und Gottesfurcht im Lande (vgl. Serubb. S. 29—33).

Zum Teile können diese Perikopen echt sein z. B. Jes. 11, 1—9. Dann aber mussten sie in den Tagen Haggais und Sacharjas die Intentionen dieser fördern: jetzt war der langersehnte Moment gekommen, in dem sich diese Weissagungen der nebiim rischonim realisieren mussten, der Weg zur Königskrone war nun klar genug vorgezeichnet, der zweite David konnte kein anderer sein als der gegenwärtige Vertreter der davidischen Dynastie, der durch die Heimführung eines grossen Volksteiles, durch die Grundlegung des Tempels die messianische Zeit inau-

guriert hatte. Der grösste Teil jener Weissagungen aber dürfte den prophetischen Büchern gerade erst in der uns beschäftigenden Ära interpoliert sein. Darauf führte in den letzten Jahren schon eine kritische Forschung, die von unserem Problem ganz unabhängig war (vgl. bes. P. Volz: Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias). Immer klarer erkannte man, dass die meisten jener ursprünglich nicht zu den Büchern der vorexilischen Propheten gehört haben könnten. Man begnügte sich aber mit dem allgemeinen Resultate, dieselben seien nachexilisch. Uns ist es nun gelungen, einen ganz konkreten Boden aufzuweisen, dem sie mehr oder minder alle entsprossen sind, nämlich den Zeitraum von 540—20, der Ära der ersten Restitution der jüdischen Gemeinde.

Solche Stellen dürften mit Sicherheit sein, wie schon Serubb. S. 35 ff. ausgeführt: a) Hos. 2, 1—3; 3, 5 (?). b) Jes. 4, 2 ff. Zu v. 5 vgl. noch Ps. 105, 39, wo auch von der Heimkehr nach Palästina gehandelt wird. Dass Maleachi bereits hinter dem Verfasser der Perikope liege, wie Marti S. 51 behauptet, ist unbeweisbar, denn die Vorstellung von „dem Buche des Lebens" v. 3 ist viel älteren Datums; der sogen. Tritojesaja aber ist, wie wir Studie II Kap. VI gesehen haben, ein unmittelbarer Vorgänger Haggais und Sacharjas, mithin gerade ein Zeitgenosse des Verfassers von Jes. 4, 2 ff. nach unserer Datierung. Daraus erklären sich die Berührungen zwischen beiden vollauf. c) Jes. 9, 1—6. Dass diese Perikope nicht von Jesaja herrühren könne, hat neuerdings auch Marti S. 94 f. eingehend erwiesen. Ich habe Serubbabel S. 37. 40. 215 die Vermutung ausgesprochen, dass diese Verse geschrieben seien in der Zeit, da Serubbabel in Babylon geboren wurde und zugleich die Stunde der Befreiung durch die Perser herannahte (ca. 540), wie Micha 5, 1 ff. gleich nach dem Exil in Hinblick auf diese Ereignisse. Bei dieser Datierung ist das יֻלַּד 9, 5 wie das יָלָדָה Micha 5, 2 buchstäblich zu verstehen. Bedenkt man nun aber, welche Rolle in den die Heimkehr aus dem Exil behandelnden Stellen das Bild vom Gebären spielt vgl. Jes. 66, 7 ff.; Jer. 31, 17. 22, so stellt sich als möglich neben jene Auffassung der beiden Stellen die andere dass hier der Moment gefeiert wird, in dem von dem exilierten

Volke (dies die gebärende) der junge (יֶלֶד), zum Könige bestimmte Serubbabel mit seiner heimkehrenden Gola dem Lande ca. 520 wieder geschenkt wurde. Diese Deutung empfiehlt besonders das „der Rest seiner Brüder“ Micha 5, 2.

Marti hat unsere Datierung S. 95 bestritten und den Abschnitt 9, 1—6 rund in das Jahr 500 versetzt. Aber was beweist, dass das יֻלַּד futurisch und nicht perfektisch zu übersetzen sei? Und wenn wirklich, so würde nun jene unsere zweite Erklärung auch dieser Anforderung genügen: die Verse wären ein Begrüssungswort an den nun erst in das Land kommenden Serubbabel vgl. Sach. 6, 12 f. Dass Haggai und Sacharja dieselben nicht citieren, ist bei der Kürze der Bücher dieser schon an sich kein Argument, ist aber vollends kein Indiz gegen unsere Datierung, nach der wir es eben mit Zeitgenossen zu thun haben (vgl. auch „der Eifer Jahwes“ 9, 6 mit Sach. 1, 14; 8, 2). Und die Verhältnisse in der Zeit Nehemias und Esras lassen es ausgeschlossen erscheinen, dass man nach der Vereitelung der auf Serubbabel gesetzten Erwartungen noch auf einen künftigen Davididen gehofft hätte. Endlich wusste man ja im Jahre 500 zur Genüge, dass die Befreiung aus dem Exil 9, 1. 3. 4 eine Wiederaufrichtung des Davidthrones nicht gebracht hätte, würde da also auch nicht eine solche Weissagung erdichtet haben.

d) Micha 5, 1—5. Ich gestatte mir zu dieser Stelle noch folgendes zu bemerken, da ich glaube, endlich eine einigermassen befriedigende Lösung der Schwierigkeiten, die uns die Perikope 4, 6 — 5, 5 darbietet, gefunden zu haben. Serubbabel S. 67—70 habe ich versucht, 4, 8—14 aus e i n e r Situation heraus zu verstehen, aus der über Serubbabel hereinbrechenden Katastrophe, mittels des abrupten עַתָּה würden wir durch die einzelnen Etappen von Erhebung bis Sturz desselben geführt. Nun wäre aber die Art einer solchen Darstellung schon eine auffallende, eine wirkliche litterarische Einheit ergibt sich doch nicht, und unsere Auslegung von v. 10 b war bedenklich.

Es scheint auch mir jetzt die richtige Annahme die Wellhausens und Nowacks zu sein, dass der Verfasser unseres Abschnittes eine alte Perikope vorfand; dieselbe steckt noch in

4, 9. 10a. b. 11. 14. Wie schon die äussere Verwandtschaft von 4, 9a mit Jer. 8, 19 zeigt, dürfte diese Vorlage aus der Zeit dieses Propheten stammen und sich mit der Belagerung Jerusalems und der Deportation des Volkes nach Babylon beschäftigen; der König, von dem v. 9 und 14 geredet wird, ist dann Jojachin oder Zedekia. Nun ist meines Wissens noch nicht beobachtet, dass gerade die genannten vier Verse mit dem auffälligen עַתָּה eingeführt werden, sonst aber keiner. Das gibt uns den Schlüssel zu der Entstehung des Abschnittes. Ein späterer fand jene von der Eroberung Jerusalems handelnden Verse vor und hielt sich für verpflichtet, dieselben durch Ennnziation der Rettung aus dem Exil, der neuerlichen Verherrlichung Jerusalems und der Restitution des Königtums zu erweitern. Daher ergänzte er sie durch v. 6—8. 10c. 12. 13; 5, 1—5. Da aber natürlich der ursprüngliche Verfasser von v. 9. 10a. b. 11. 14 als der des ganzen Abschnittes erscheinen sollte, so wurde jeder von diesem wirklich herrührende Vers durch das עַתָּה eingeleitet, darauf aufmerksam machend, dass jene letzten vorexilischen Jahre für den Verfasser Gegenwart, alles andere Zukunft war.

Wann hat nun aber dieser Ergänzer gelebt? Nach v. 10c vgl. 6f. kennt er die Rettung aus Babylon, noch v. 13b berührt er sich innigst mit Jes. 60 und Hag. 2, 7. Nun erhofft er aber in unmittelbarem Anschluss an das Exil 4, 8; 5, 2 eine Wiederaufrichtung des Königtums. Das wäre unmöglich, wenn er erst mehrere Jahrzehnte nach jenem gelebt und geschrieben hätte, denn eine Weissagung, die bereits durch die Geschichte zu einer unerfüllten gestempelt wäre, fertigt doch kein vernünftiger Mensch an. M. a. W., es ist nur möglich, dass der Verfasser des Abschnitts 4, 6–5, 5 ein Zeitgenosse Serubbabels war und ebenso wie Haggai und Sacharja von diesem die Wiederaufrichtung des Königtums erwartete. (Zu den „Söhnen Israels“ 5, 2b vgl. Jer. 31, 1—9.) So bestätigt nunmehr eine litterarkritische Erwägung das, was wir schon im Serubb. aus exegetischen Gründen bezüglich 5, 1—3 statuierten. Anhangsweise möchte ich noch bemerken, dass v. 4a (übers.: und dieser wird Rettung sein) seine ursprüngliche Fortsetzung, die sich sachlich und formell gleich gut anlehnt, in v. 5b (und er wird retten u. s. w.) gehabt haben

dürfte, während 4 b und 5 a spätere, gar nicht in den Zusammenhang passende Erweiterung sind.

e) Jer. 23, 5. 6. Noch mehr als Serubb. S. 40 f. neige ich jetzt zu der Annahme eines Einschubes in der Ära der Restitution. 22, 30 schliesst eine Herleitung von Jeremia geradezu aus, aber gerade in der Zeit der Rettung machte sich unter der Wucht der Thatsachen die Nötigung geltend, jenes harte Wort zu paralysieren: es sollte doch ein Nachkomme Jojachins, ein rechter Spross Davids, auf dem Throne sitzen vgl. Sach. 6, 13. v. 7 und 8 verweisen uns unmittelbar in diese Zeit.

f) Jer. 30, 4—8. 9. 18—22; 33, 14—26. Zu der Entstehung dieser Abschnitte um 520 vgl. Serubb. S. 41; ihre Verwandtschaft mit Sacharja ist handgreiflich, und doch handelt es sich nicht um Entlehnungen, sondern um selbständige Formulierung zeitgenössischer Gedanken vgl. z. B. Sach. 4, 14 mit Jer. 30, 21. Besonders 33, 17 f. ist die Zusammenstellung von Davids- und Priesternachkommen ein so evidenter Beweis, dass wir uns gerade in der Zeit von Sach. 3 und 6 befinden, dass jede andere Datierung ausgeschlossen erscheint.

g) Sach. 9, 9 f. Vgl. hierzu Serubb. S. 90—93. Nur ein Bedenken möchten wir zum Schlusse noch beseitigen, es ist allgemein litterarischer Natur. Dass in der späteren Zeit auch der Prophetenkanon nicht ganz von den Überarbeitungen verschont geblieben ist, die wir im Pentateuch und den historischen Büchern bemerken, dürfte jetzt allgemein zugegeben werden. Dagegen möchten sich Bedenken regen, ob schon die Zeit Haggais und Sacharjas für solche geeignet gewesen sei, da in dieser die Propheten doch noch mit selbständigen Schriften hervortraten.

Ich habe demgegenüber schon im Serubb. auf die grosse Abhängigkeit von den vorexilischen Propheten aufmerksam gemacht, die sich gerade bei Sacharja zeigt, die ihn aber doch nicht hindert, in Kap. 1 und 7 jenen Worte in den Mund zu legen, die man buchstäblich überhaupt nicht bei ihnen findet, sondern nur dem Gedanken nach. Wir müssen aber auf diesen zweiten Abschnitt noch einmal unsere Aufmerksamkeit lenken, derselbe ist für die uns beschäftigende Frage höchst instruktiv. Nachdem Sacharja 7, 8—14 frei aus den vorexilischen Propheten die

Drohungen reproduziert hat, folgt 8, 1—8 plötzlich eine Reihe von Verheissungen. Woher stammen diese? Nach v. 9 aus dem Munde der Propheten, die in der Zeit der Tempelgründung gewirkt haben, d. h. zum Teil von Sacharja selbst, zum Teil von anderen, die damals Hand in Hand mit ihm gingen. Warum citiert er hier nicht auch die alten vorexilischen Propheten? Offenbar, weil bei diesen in dieser Richtung nicht viel zu finden war vgl. auch Jer. 28, 8. Wo aber finden wir jetzt Worte, die den Citaten von 8, 1—8 am meisten ähneln? Bei dem sogen. Tritojesaja und in Jer. 30—33. Sollte nun aber nicht geradeso, wie hier handgreiflich die Drohungen der vorexilischen Propheten 7, 8—14 durch die Verheissungen der nachexilischen 8, 1—9 paralysiert werden, dasselbe in den Büchern der älteren Propheten selbst damals geschehen sein? Ja, können wir nicht 8, 9 als einen direkten Beleg dafür verwerten, dass es damals eine ganze Anzahl von Männern gab, die diese Arbeit verrichteten, um das verzagte Volk wieder aufzurichten? Ich denke, wir besitzen einen Teil ihrer Worte noch geradeso wie die eines Haggai oder Sacharja, aber eben in den Büchern der nebiim rischonim zerstreut, denselben angehängt oder am Schlusse besonders drohender Abschnitte in dieselben hineingeflochten.

Und damit schliessen wir dies Kapitel ab. Es ist offenkundig, dass die Ära 540—18 die Epoche der messianischen Erwartung κατ' ἐξοχὴν in Israel gewesen ist. Nachdem dieselbe infolge des unerwarteten Glückes Jojachins in Babylon neu erwacht war, steigerte sie sich mehr und mehr. Ihren ersten Höhepunkt erreichte sie, als die Scharen des Cyrus gegen Babylon vorrückten und es immer weniger bezweifelt werden konnte, dass die Stunde der Rettung des Volkes unmittelbar bevorstände. Ob wir einen zweiten Höhepunkt annehmen dürfen, als die erste Gola 538/37 in der Heimat anlangte, wissen wir nicht, ebensowenig wie das, in welcher Weise die auf Jojachin gesetzten Hoffnungen endeten. Aber mochte man auch damals schon manches Trübe erfahren haben, die Hoffnung überlebte die harten Schicksalsschläge und Enttäuschungen.

Die Heimkehr einer zweiten Gola im Anfange der Regierung des Darius, die Aufstände im Perserreiche, der junge Davidide

als Statthalter, die neue Grundsteinlegung des Tempels, das alles musste, genährt von nicht rastenden Propheten, eine fieberhafte Spannung im Volke hervorrufen: das messianische Reich ist nunmehr angebrochen. In Babylon brachten es die Verhältnisse schon mit sich, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen konnten. Aber jetzt lag die Sache anders. In Jerusalem erfreute man sich relativer Selbständigkeit, die Regierungszeit des Darius bot mehr als eine Gelegenheit für Versuche, die vollständige Autonomie zu erlangen, und Vorbilder hatte man in allen Provinzen. War es nun nicht Pflicht, heilige, religiöse Pflicht, den Traum von dem davidischen Königtum zur Wirklichkeit zu machen? Hatte nicht der Mund der Propheten getäuscht, wenn es nicht geschah?

Kapitel II.

Die Momente, die auf eine Erhebung und den nachfolgenden Sturz Serubbabels zurückschliessen lassen.

Dass wir keine unmittelbare historische Notiz über Erhebung und Sturz Serubbabels besitzen, ist gewiss. Wir müssen in diesem Falle von den verbürgten Ursachen auf die Wirkung hinleiten und umgekehrt von vorliegenden Wirkungen auf die Ursache zurückschliessen. Und übereinstimmend ergibt sich das Resultat: Serubbabel hat dem Drängen der Propheten und eines grossen Volksteiles Folge geleistet, sich den Königstitel angemasst und dafür als Hochverräter büssen müssen.

Bevor wir den zweiten Weg der Argumentation einschlagen, möchten wir auch hier nochmals wie Serubb. S. 43 ff. betonen, dass doch mehr als eine Gelegenheit zu solcher Empörung gegeben war. Daran wird allerdings festzuhalten sein, dass der kritische

Moment erst nach der Einweihung des neuen Tempels 516 kam; erst mit dieser konnte das Kommen Gottes eintreten, war die Neuaufrichtung des Gottesreiches beendet. Sach. 7 und 8 (vgl. Esra 5) zeigen, dass man während des Tempelbaues sich in einem Übergangsstadium stehend wusste. Solange noch jene eine grosse praktische Aufgabe unvollendet war, war eine Ableitung für die allzu kühnen Erwartungen gegeben. Aber sobald der Bau vollendet war und dann Gott doch nicht kam, die Schätze der Völker und diese selbst nicht zu dem neuen Heiligtum wanderten, da begann die Krisis, da musste man suchen, dem Kommen des Reiches Gottes durch eigene Mittel nachzuhelfen, und das erste und nächstliegende war eben die Annahme des Königstitels seitens Serubbabels. In keinem Reiche sind ja solche Erhebungen der Satrapen und Statthalter mehr an der Tagesordnung gewesen, als in dem des Darius, der Vorbilder gab es unzählige (vgl. Duncker, Geschichte des Altertums IV S. 551).

Nun hat zwar Nikel (Katholik 1898 S. 405 ff.) uns gegenüber behauptet, gerade nach 516 sei eine solche Erhebung gegen Darius einfach unmöglich oder wenigstens der reinste Wahnwitz gewesen. Aber ich möchte doch dem gegenüber nochmals feststellen: a) Es ist mir aufgefallen, dass überhaupt seitens alttestamentlicher Theologen mehrfach dies Argument gegen unsere Hypothese ausgespielt ist, die Handlungsweise Serubbabels müsste als Wahnwitz erscheinen. Diese Behauptung aber zeugt nicht gerade von tiefem Verständnis der alttestamentlichen Glaubenskraft: hat man sich denn nie die Situation eines Jesaja im Jahre 701, die eines Josia 606 vergegenwärtigt? Dass aber die exilische Katastrophe diese im Volke schlummernde Kraft zwar auf einige Jahrzehnte gelähmt, indes nicht gebrochen hatte, zeigt schon allein die Persönlichkeit Deuterojesajas mit ihren dem nüchternen Verstande ebenfalls als Wahnsinn erscheinenden Erwartungen; ganz zu schweigen von der Makkabäerzeit oder der der Eroberung Jerusalems durch Titus. b) Schon ein Blick in die persische Geschichte thut dar, dass mit dem Beginne der Aktionen des Darius gegen die Skythen (also etwa seit 513, nach anderen seit 508) die Statthalter in Asien freier aufatmen konnten und mehr als eine Gelegenheit sich ihnen darbot, das Perserjoch ab-

zuwerfen. c) Immer muss aber daran festgehalten werden, dass auch über der Erhebung des Serubbabel zum Könige die Devise Sach. 4, 6 gestanden haben wird, dass hier sicher nicht die Erhebung mit Waffengewalt eingeleitet wurde, dass es sich in erster Linie um eine Idee handelte. Der Masse wird es genügt haben, Serubbabel als König titulieren zu können, das Weitere musste Gott thun. Die Steuerverweigerung ist wahrscheinlich durchaus nicht sogleich eingetreten. So konnte hier thatsächlich die Erhebung eine Weile währen, ehe sie die Aufmerksamkeit des Hofes erregte, die dann allerdings schwere Strafe mit sich bringen musste. Wir haben schon oben betont, dass der die persische Geschichte schlecht zu kennen scheint, der sich mit der Annahme begnügt, dem Serubbabel sei wegen hochverräterischer Tendenzen einfach die Statthalterwürde genommen.

Die Momente nun, die uns auf das Vorausgehen eines Sturzes Serubbabels zurückschliessen lassen, sind, wie wir im Anschluss an Serubb. S. 46 ff. rekapitulierend und nur das von uns selbst als nicht stichhaltig Erkannte fortlassend bemerken, folgende:

1) Die Enthebung der davidischen Linie von der Statthalterwürde. Wir haben bezüglich dieses Argumentes nur eins zu korrigieren. Wir haben früher auf Grund einer Deutung von Esra 4, 7—23, die sich uns inzwischen als falsch ergeben hat (vgl. Studie II, Kap. I), aus 4, 9 ff. gefolgert, dass Juda vor Nehemia dem samaritanischen Statthalter unterstellt sei, worin dann natürlich eine besonders harte Strafe für die Gemeinde gelegen hätte. Jene Quelle gehört nun vielmehr in die Zeit des Cyrus bezw. Kambyses; vor der Rückkehr der Juden wird ja auch thatsächlich der samaritanische Befehlshaber über die Trümmerstätten Jerusalems und seiner Umgebung die Verwaltung ausgeübt haben. Wir wissen jetzt also nur, dass die davidische Linie nach Serubbabel der Statthalterwürde enthoben war. Einen Grund hat das sicher gehabt, denn Nachkommen für die Würde besass jener in genügender Anzahl 1 Chron. 3, 19 f. Dennoch ist diese Familie, an die sich um 520 alle Hoffnungen des Volkes klammerten, um 440 zu vollständiger Bedeutungslosigkeit herabgesunken.

Nikel hat S. 419 gemeint, dies Argument positiv gegen mich

wenden zu können: es schiene, als ob die Statthalterwürde eine Zeitlang unbesetzt gewesen sei; hätte sich aber Serubbabel empört, so sei gerade ein neuer Statthalter nötig gewesen. Die erste These gebe ich insofern zu, als es nach Neh. 2, 9 ff. den Anschein hat, dass unmittelbar vor Nehemia kein Statthalter in Jerusalem gewesen sei, denn der hätte ja nicht einfach ignoriert werden können. Vielleicht hängt sogar die Reise Hananis von Jerusalem nach Susa direkt mit der Vakanz dieses Postens zusammen vgl. Neh. 2, 10 mit 5, 14. Aber aus Neh. 5, 15 ff. vgl. Mal. 1, 8 ergibt sich mit vollster Sicherheit, dass Nehemia eine ganze Reihe von Vorgängern besessen hat d. h. aber, dass jeder Grund zu der Annahme fehlt, der Statthalterposten sei nach Serubbabel nicht sogleich wieder besetzt. Sollte man aber aus dem allerdings vieldeutigen Neh. 3, 7 b folgern wollen, der Satrap von Abarnahara habe damals diese Würde zugleich erhalten, so lag in dieser unmittelbaren Unterstellung unter einen Ausländer eine erst recht schwere Strafe. Das Argument bleibt also bei voller Beweiskraft.

2) Der trostlose Zustand, in dem Nehemia Jerusalem, Esra das Heiligtum vorfindet, den Maleachi in Tempel und Gemeinde voraussetzt, erklärt sich am besten als Folge des Scheiterns einer zu hoch geflogenen Erwartung. Es war eben die, die man an die Fertigstellung des Tempels geknüpft hatte, die messianische vgl. Mal. 3, 1. Wir haben Serubb. §§ 2—4 (S. 48—61) geglaubt, dies Argument noch kräftiger stützen zu können durch die Annahme, jene drei Schriften setzten eine neuerliche Verheerung Jerusalems nach Serubbabel voraus.

Aber das Hauptargument dafür, Esra 4, 7 ff. hat sich uns Studie II Kap. I § 2 ff. als ein nicht hierher gehöriges erwiesen. Esra 9, 9 blickt, wie wir Kap. V § 2 sahen, auf die ganze Ära seit 538 zurück. Bezüglich Maleachis genügt der angegebene Schlüssel, dass die Fertigstellung des Tempels nicht das bewirkt hatte, was man von ihr erhofft, und im übrigen hat Nikel a. a. O. S. 424 richtig uns gegenüber bemerkt, dass im Falle einer vorausgegangenen Verwüstung Maleachi in erster Linie auf die Restaurierung hätte dringen müssen. Endlich Neh. 1, 3 braucht keine neuerliche Verheerung in sich zu schliessen, sondern kann

sich sehr wohl auf die einst von den Babyloniern zerstörten und dann unter Kambyses bezw. Cyrus von den Samaritanern im Neubau gewaltsam gestörten Mauern beziehen. Ich habe Serubbabel S. 51 nicht genügend beachtet, dass Nehemia seinen Bericht in Kap. 1 und 2 dramatisch zugespitzt hat, dass sich daraus sein Weinen genügend erklärt und dass er hier ebenso über das alte Leid klagen kann wie Esra 9, 7. Natürlich lässt jene Stelle die Möglichkeit offen, dass inzwischen eine neue Verheerung über Jerusalem hingegangen ist, aber auch nicht mehr. Dass eine solche Zerstörung, insbesondere der Mauern, sich kurz vorher zugetragen haben müsste, habe ich schon im Serubbabel in Abrede gestellt; sowohl die beiläufige Erwähnung von dem Ruin der Mauern (nicht als die erste Thatsache) wie die Ignorierung desselben in dem Gebete 1, 5 ff. beweisen das sicher; gerade dies Faktum scheint dem Nehemia schon zuvor nicht unbekannt gewesen zu sein. Dass ein Edikt zur Störung des jerusalemischen Mauerbaues nicht von Artaxerxes kann ausgegangen sein, bedarf angesichts Kap. 2 doch eigentlich keines Beweises.

Aber das Eine bleibt trotz allem bestehen: die Memoiren Nehemias und Esras wie die Prophetie Maleachis zeigen, dass die Gemeinde Serubbabels und Josuas sich nicht normal weiter entwickelt hat. Ein Hieb muss den Baum in die Wurzel getroffen haben, der all die frischen Triebe, die wir in der Zeit Haggais und Sacharjas sich ansetzen sehen, verdorren machte. Wo ist die Hoffnung auf den Massenanschluss der Völker, wo die auf den eigenen König geblieben? Statt dessen allgemeine Verwüstung, Verzagtheit, Armut, Verachtung, Mangel des Tempels an Prärogativen u. s. w. Vgl. Esra 7, 21 ff.; Neh. 2, 5. 10. 17. 19 f.; 3, 34. 36. Davon zeugt auch Neh. 1, 3 ff., dass man von den einstmals Zurückgekehrten ganz anderes erwartet hat, als jetzt eingetroffen ist.

Nun weist uns der Argwohn, den Sanballat Neh. 6, 6 f. vgl. 2, 19 dem Nehemia gegenüber wiederholt äussert, sobald derselbe die Stadt durch Mauern absperren will, den Weg, auf dem wir die Lösung des Rätsels zu suchen haben: der jüdische Statthalter steht ein für allemal unter dem Verdachte der Neigung, sich zum Könige ausrufen zu lassen. Wie aber ist jener Ver-

dacht entstanden, wenn nicht durch eine That des Davididen, den, wie wir gefunden haben, Propheten und Volk zu einem solchen Schritte drängten? Das vollständige Schweigen Maleachis über einen zu erwartenden Davidsspross bestätigt das.

Nikel freilich hat auch hier gemeint, ein Argument gegen uns erbringen zu können: die Massregeln des Artaxerxes Esra und Nehemia gegenüber seien alle Zeichen der Anerkennung für die jüdische Loyalität. Indes dieser Behauptung würde ich nur eine Beweiskraft zuerkennen, einmal, wenn seit der von uns behaupteten Erhebung damals nicht bereits mindestens 50 Jahre verstrichen wären, zweitens, wenn die, denen sich die Gunst des Artaxerxes zuwendet, Davididen gewesen wären, und drittens, wenn nicht aus Neh. 1. 2 ganz offenkundig hervorginge, dass der plötzliche Sonnenschein der königlichen Gnade lediglich der geschickten Aktion eines einzelnen bei Hofe beliebten Mannes, und nicht der Anerkennung seines ganzen Volkes zu danken ist. Wenn Nikel aber gar gemeint hat, falls eine Erhebung und Bestrafung Serubbabels stattgefunden, hätte Esra 9, 7—10 diese erwähnen müssen und nicht nur von Wohlthaten der Perserkönige reden können, so waren doch die Konzessionen zu Heimkehr, Tempel- und Mauerbau Thatsachen, die durch jene in keiner Weise alteriert wurden, ein Kompendium der Volksgeschichte will Esra in seinem Gebete nicht geben, und im übrigen ist er, der Einführer des Priesterkodex, sicher kein Anhänger der davidischen Dynastie gewesen, dürfte also auch ihren definitiven Sturz nicht als ein besonderes Unglück beurteilt haben.

3) Damit sind wir schon auf den dritten Punkt gekommen. Die Einführung des Priesterkodex als eines allgemein gültigen Volksgesetzes beweist, dass die messianische Hoffnung zuvor mit Stumpf und Stiel muss ausgerottet sein. Denn neben dem Hohenpriester, der hier als Oberhaupt und Fürst der Gemeinde proklamiert wird, ist kein Raum mehr für einen Messias aus Davids Haus. Vgl. Ex. 28, 21 ff.; Num. 35, 25; 18, 1 ff. Ich müsste in dieser Beziehung nur wiederholen, was ich Serubb. S. 61—65 geschrieben habe.

Was Nikel a. a. O. S. 425 f. angeführt hat, dürfte keine Beweiskraft besitzen. Ich leugne ja am allerwenigsten, dass vieles

von den Gesetzesbestimmungen, die P. enthält, altes priesterliches Material ist. Aber dass dies alles nun in Babylon unter dem Gesichtspunkte verarbeitet wurde, eine heilige Gemeinde mit dem Priestertum an der Spitze und einem fürstlichen Hohenpriester als höchster Spitze herzustellen ohne jede Berücksichtigung der Möglichkeit eines anderen Nasi, und dass gegen die Einführung dieses Gesetzes sich nur eine verschwindende Minorität in Jerusalem regte, das, sage ich, erscheint, wenn man die Hoffnungen und Ideale eines Deuterojesaja, Haggai und Sacharja vergleicht, nur möglich, wenn zuvor jede Möglichkeit auf Realisierung dieser durch einen gewaltsamen Sturz der davidischen Dynastie vernichtet war. Die glänzenden Zukunftsgedanken hatte man definitiv fahren lassen, Vergangenheit und Gegenwart waren nun die Gebiete für die Religion.

Wenn in der Instruktion für Esra 7, 11 ff. nichts von einer dahin zielenden Tendenz seiner Mission steht, worauf Nikel verweist, so war das ja einmal unnötig, weil eben das Gesetz, welches er mitbrachte, diesen Zweck in sich trug. Zweitens aber war damals eine solche ausdrückliche Erwähnung überhaupt nicht mehr angebracht, weil schon Jahrzehnte zuvor der davidischen Dynastie alle Bedeutung genommen war. Davon zeugt auch, wie schon gesagt, das Schweigen des Maleachi über diese zu Gunsten des Stammes Levi 2, 4 f.

Wenn endlich Nikel meint, eine solche gegen die messianische Hoffnung gerichtete Tendenz des P sei schon dadurch von vornherein unmöglich, dass die prophetischen Schriften weiter existierten, so kommt es ja nicht darauf an, was ein Volk etwa weiter an Litteratur mit sich führt, sondern, was aus dieser wirklich bestimmend auf seinen Ideenkreis einwirkt. Man konservierte beispielsweise auch Ex. 20, 24 trotz Deut. 12 u. s. w. Die messianischen Stellen in den prophetischen Schriften waren nun aber gegenstandslos geworden und wurden nur als Antiquitäten weiter mitgeführt, bis sie seit der makkabäischen Ära eine neue Auferstehung feierten, nun freilich vollständig umgedeutet, nicht mehr auf einen davidischen Zeitgenossen bezogen, sondern auf den, der da kommen sollte. Übrigens zeugt nicht nur P und die gesetzliche Reform Esra-Nehemias, sondern ebenso der ganze

nun erst kräftig emporblühende religiöse Individualismus, der in den Proverbien, Hiob, Koheleth, Sirach seinen Ausdruck gefunden hat, dass die messianische Hoffnung auf Jahrhunderte begraben war.

4) Damit sind wir schon auf ein weiteres Argument gekommen, das vollständige Fiasko, welches die Propheten seit Sacharja gemacht haben. Der Stand als solcher, eben noch so einflussreich und allgemein geehrt, muss mit den Tagen Serubbabels Bankerott gemacht haben, hat seine Rolle im Volksleben ausgespielt, der Priesterstand triumphiert über ihn, daneben löst ihn der der Weisheitslehrer ab, und nur noch anonym haben sich hernach einige Propheten hervorgewagt. Vgl. Serubb. S. 65 f. Wie erklärt sich das? Ich vermag darauf nur zu antworten, dass der nachexilische Prophetenstand sich so eng mit der messianischen Hoffnung alliiert hatte, dass er mit dieser zugleich zu Falle kam. Eine äussere Bestätigung dafür liefert Neh. 6, 6 f. 14.

Wenn Nikel S. 428 meint, dieser Folgerung durch den Satz entgehen zu können, dass dann doch unmöglich die Schriften eines Haggai und Sacharja hätten kanonisiert werden können, so hat das nur in dem Falle Geltung, dass er annimmt, der Prophetenkanon müsse schon unter Nehemia selbst zusammengestellt sein. Das dürfte aber wissenschaftlich einfach unhaltbar sein. Ein Jahrhundert später indes konnte man schon wesentlich milder wieder über den Stand denken, der nun doch einmal Unsterbliches für sein Volk geleistet hatte; die Schriften des Haggai und Sacharja enthielten ja auch nicht nur messianische Weissagungen, sondern daneben sehr viel anderes, worin auch die Gesetzesgemeinde unmittelbares Wort Gottes erblicken musste, den Antrieb zum Tempelbau, die Einsetzung des Hohenpriesters u. s. w. Und mit jenen konnte man sich nun, wo die ursprüngliche Bedeutung so gut wie vergessen war, durch Umdeutung abfinden. Schon Esra 9, 11; Neh. 9, 26. 30 nehmen die älteren Propheten als Gesetzeslehrer in Anspruch. Ist denn nicht auch die Schrift eines Jeremia vom Gros seiner Zeitgenossen verhöhnt und verachtet? Und sie hat doch ihren Weg in den Kanon gefunden. Sir. 48. 49 gibt uns einen Begriff davon, unter welchem Gesichtspunkt man zwischen 300 und 200 v. Chr. die Schriften

der Propheten betrachtete; eine davidisch-messianische Erwartung hat dieser aus ihnen nicht herausgelesen.

Wir fassen zusammen. Das Urteil, welches wir Serubb. S. 66 f. gefällt, müssen wir in einem wichtigen Punkte modifizieren. Die Stützen, mittels derer wir dort erweisen wollten, dass zwischen Serubbabel und Nehemia Jerusalem noch einmal von den Persern müsste zerstört, der Tempel entweiht sein, haben sich uns als zu gebrechliche ergeben. Und vollends fehlt jeder Hinweis darauf, dass falls sich etwas Derartiges zugetragen hat, was vielleicht aus anderen Argumenten folgen könnte, dasselbe in unmittelbarem Zusammenhange stehen müsste mit einer Erhebung und einem Sturze Serubbabels. Wohl aber scheinen uns diese beiden Fakta selbst nach wie vor den einzig möglichen Schlüssel zum Verständnis einer Reihe von Erscheinungen darzubieten, die wir da beobachten können, wo die jüdische Tradition den Faden der Geschichte nach dem Jahre 516 wieder aufnimmt. Und zum Schlusse machen wir noch einmal wie Serubb. S. 44 auf das Abreissen dieses Fadens selbst zu Gunsten unserer Hypothese aufmerksam. Gewiss ist dasselbe ebensowenig wie die obengenannten vier Momente, für sich allein betrachtet, ein zwingendes Argument. Aber schon die Analogie der (fast) litteraturlosen Epoche der exilischen Zeit für Jerusalem berechtigt uns zu dem Schlusse: ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen; sollte der kleinen Gemeinde nicht abermals der „Lebensodem“ (Threni 4, 20) genommen und sie selbst dadurch auf ein Niveau herabgedrückt sein, wie wir sie in Nehemias Tagen antreffen?

Einer meiner verehrten Rezensenten, der behauptet hat, ich addiere bei Aufstellung meiner Hypothesen lauter Nullen, dürfte doch übersehen haben, dass es noch ein Mittelding gibt. Bleiben wir bei der arithmetischen Bezeichnung, so kann bekanntlich auch die Addition von Bruchzahlen schliesslich eine Summe ganzer Zahlen ergeben, oder sprechen wir ohne Bild: wenn eine ganze Reihe von Erscheinungen, die wir infolge mangelnder Quellen nicht bis auf die Wurzel zurückverfolgen können, alle in die eine und dieselbe Richtung weisen, so sind wir berechtigt, das Ereignis hypothetisch hinzustellen, welches sie alle in gleicher Weise erklärlich macht. Und dies Ereignis lautet: Sturz des

davidischen Statthalters und damit Vernichtung des Lebensnerves der neuen Gemeinde. Selbstverständlich muss jenem aber eine unerlaubte Erhebung vorausgegangen sein, eine Erhebung, die wir auf Grund der zeitgenössischen Quellen ganz bestimmt erwarten mussten.

So wird es denn dabei bleiben, dass wir den Aufschwung der neuen Gemeinde in den Jahren 520—16 zu begreifen haben als einen von Babylon aus unter hochgespannten messianischen Erwartungen unternommenen Versuch einer Neuaufrichtung des alten davidischen Reiches, einen Versuch aber, der mit einem vollständigen Fehlschlage geendet hat, und der, falls nicht Nehemia und Esra durch Zuführung neuen Blutes und neuer Ideen aus Babylon eine neue religiöse Gemeinde in Jerusalem aufgerichtet hätten, die Trümmer des alten Volksbestandes und der erstmalig heimgekehrten Exilierten allmählich dem Paganismus in die Arme getrieben haben würde. Damit erhellt denn auch, welches das richtige Moment in der Geschichtsbetrachtung von Kosters und seinen Anhängern ist.

Kapitel III.

Die unmittelbaren Zeugnisse für Erhebung und Sturz Serubbabels im Psalter.

Wir haben im „Serubbabel" geglaubt, mehrere direkte Zeugnisse für die von uns aufgestellte Hypothese aus Quellen erbringen zu können, die bis jetzt nicht richtig gedeutet seien. Eine gründliche erneute Untersuchung hat uns dargethan, dass ein grosser Teil dieser hier nicht heranzuziehen ist. Das deuterojesajanische Buch (Kap. V), Micha 4, 8—14 (Kap. IV § 1), Threni 4, 17—5, 22 (§ 2), in denen wir eine Erwähnung Serubbabels glaubten finden zu können, sind von uns selbst wieder

ausgeschieden und nunmehr wohl richtig gedeutet. Wir hoffen also den Beweis geliefert zu haben, dass wir uns nicht in eine Hypothese verrannt haben, ohne sorgsam die Gründe abzuwägen. Zugleich aber hoffen wir infolgedessen auch, dass andere Forscher, wenn wir an einer Kategorie positiver Belege festzuhalten uns auch jetzt noch verpflichtet fühlen, daraus wenigstens den Anlass nehmen, noch einmal ernstlich zu prüfen, ob sie diesen bis jetzt wirklich gerecht geworden sind.

Es handelt sich um die Serubb. Kap. VI zum Belege herangezogenen Psalmen. Auch hier möchte ich, wie schon dort S. 182, noch einmal vorausschicken, dass dieselben nur den Wert von Bestätigungen haben, dass es bei dem eigenartigen Charakter lyrischer Produkte bedenklich wäre, eine geschichtliche Hypothese nur auf ihnen aufzubauen. Wenn ein Rezensent mir gegenüber die Bitte äusserte: *δός μοι ποῦ στῶ*, so betone ich nochmals, dass das Gebiet, wo ich trotz der mangelhaften Quellen festen Boden unter den Füssen fühle, lediglich Kap. I und II waren und sind. Aber das kann uns natürlich nicht abhalten, die Bestätigungen heranzuziehen, die sich uns selbst darbieten. In der Hauptsache haben wir nur noch einmal zu rekapitulieren, was wir im Serubb. ausgeführt haben.

1) Ps. 132 findet nur eine befriedigende Erklärung bei Herleitung aus der Zeit des Tempelbaues Serubbabels, und er zeigt dann in v. 10. 17. 18, dass dieser von dem Volke als der „Gesalbte“ und für die Krone Bestimmte gedacht ist. Ich müsste, um dies darzuthun, einfach noch einmal schreiben, was ich Serubb. S. 184—87 gesagt habe. Meine Rezensenten haben gerade dies Kapitel fast vollständig ignoriert; jedenfalls ist mir kein beachtenswerter Einwand zu Gesichte gekommen.

Von besonderem Interesse ist mir gewesen, wie inzwischen der neueste Psalmenerklärer, Duhm, sich mit diesem und den anderen von uns verwendeten Liedern abfindet. Ich kann in seiner Behandlungsweise nur eine Bestätigung der Richtigkeit meiner Auffassung finden. Auch er bricht mit der früheren blassen, abstrakt messianischen Auslegung bezw. der Auffassung des Psalms als eines einfachen historischen Rückblickes. Auch er macht auf die Abweichungen der vv. 2—5 von der Tradition

2 Sam. 6 und 7 aufmerksam sowie darauf, dass v. 10 Wort eines späteren Königs sein muss. Und so verlangt auch er, dass der Dichter eine konkrete Persönlichkeit, einen zeitgenössischen Fürsten im Auge habe. Aber wo findet er diesen? „Die Nachfolger Davids sind hier wie in Ps. 89 unzweifelhaft die hasmonäischen Fürsten, die in Davids Haus wohnen und gewissermassen seine Adoptivsöhne und Rechtsnachfolger sind, Davididen so gut wie die mittelalterlichen Kaiser Cäsaren. Das Verdienst Davids kommt ihnen zu gut, die ihm gemachten Verheissungen werden in und an ihnen erfüllt; in ihnen ist das Horn aufgesprosst, von dem Hesekiel sprach.“ Aber abgesehen davon, dass Duhm schwerlich, wie wir bei Ps. 89 noch näher sehen werden, beweisen kann, dass sich die Hasmonäer in der Weise, wie es in diesem Psalm geschieht, als die unmittelbaren Fortsetzer der davidischen Dynastie angesehen und hingestellt haben (vgl. „von der Frucht deines Leibes“ v. 11!), so war ja die breite Ausführung des im Plane zum Tempelbau wurzelnden Motivs der göttlichen Gnade zu der Zeit eines Simon oder gar eines seiner Nachfolger gegenstandslos, weil eben diese den Tempel nicht (wie Serubbabel) neu erbaut haben.

2) Die sogen. Königspsalmen, in erster Linie 20; 21; 61; 63, wahrscheinlich auch 45 und 72 können kaum in einer anderen Zeit untergebracht werden als in der Serubbabels. Sie thun dann ohne weiteres dar, dass dieser thatsächlich eine Zeitlang den Königstitel geführt und die Krone getragen hat vgl. S. 187—94. Ich erlaube mir nur noch nachzutragen, wie z. B. auch Giesebrecht Z. f. a. W. 1881 S. 326 zu Ps. 61 als das Nächstliegende bemerkte, dass dieser aus der Zeit Serubbabels stamme. Aber ausgehend von dem Kanon, dass die Psalmisten diesen unmöglich als König bezeichnen konnten, deutete er dann das יְרֻשַּׁת auf die Annahme des Königstitels von seiten Aristobuls. Jenes müssen wir angesichts unserer Resultate in Kap. I und II für eine unrichtige Prämisse halten, und damit fällt auch die Schlussfolgerung hin.

Dass Duhm die Lieder in die Hasmonäerzeit verweist, ist selbstverständlich. Zu Ps. 20 bemerkt er: „Da man nicht weiss, ob das מֶלֶךְ von Anfang an darin gestanden hat, so lässt sich

nicht sagen, ob er erst unter den hasmonäischen Königen, also in der Zeit von 105 v. Chr. an oder schon unter einem Jonathan, Simon oder Joh. Hyrkan entstanden ist.“ Ich entnehme daraus nur, dass Duhm selbst Bedenken getragen hat, dieses Lied etwa auf das Scheusal Alex. Jannäus zu beziehen, der die Regierung mittels Brudermord sich sicherte, der fast stets im Felde lag und auf dessen Zeit v. 8 daher nur wie eine Parodie erscheinen würde. Da jene anderen den Königstitel noch nicht führten, auf Aristobul aber, der den Königstitel nach Jahrhunderten zum erstenmale wieder führte, die beiläufige Erwähnung v. 10 doch auch nicht passt, so dürfte unser Vorschlag den Vorzug verdienen.

Über Ps. 21 urteilt Duhm: „Der Ps. passt auf keine Zeit aus der ganzen uns bekannten Geschichte Israels so gut wie auf die des Alex. Jannäus, auf diese aber in den kleinsten Zügen.“ Besonders in v. 12 und 13 findet er einen auffallenden Hinweis auf die Kämpfe dieses Königs mit den Pharisäern. Aber wie kann man in diesen beiden ganz allgemein gehaltenen Versen, die als Wunsch jedem Machthaber zugerufen werden konnten, eine bestimmte historische Anspielung finden? Die Datierung ist hier, das gebe ich gerne zu, nicht so unmöglich wie bei Ps. 20, aber ist nicht unsere Beziehung auf Serubbabel mindestens ebenso befriedigend vgl. bes. v. 4? Und ist denn jetzt schon einfach erwiesen, dass ein nur verschwindend wenige Aramaismen zeigendes, mit der prophetischen Diktion sich eng berührendes Lied ohne weiteres hasmonäisch sein kann?

Gegen Duhms Herleitung von Ps. 61 aus dieser Zeit habe ich, abgesehen von dem soeben genannten Momente, vor allem dies anzuführen, dass nach v. 3—5 unmittelbar hinter dem Dichter ein Exil liegt vgl. Serubb. S. 191. Um dieser Folgerung zu entgehen, kehrt Duhm die Sache um: „Wahrscheinlich denkt der Dichter nicht sich selbst, sondern Jahwe am Ende der Erde, Jahwe lustwandelt am Kreis des Himmels s. zu Hi. 22, 14.“ Und das angesichts v. 5! Ausserdem ist auch die יְרֻשָּׁה v. 6, wie sonst oft, das zurückerhaltene Palästina. Ebensowenig hat Duhm beachtet, dass wir uns nach 63, 2 f. in der Zeit befinden, da soeben das Exil vergangen ist vgl. Serubb. S. 191 f.

Dass für ihn auch bei Ps. 45 und 72 Aristobul in Betracht kommt, der eben nur ein Jahr regiert hat, und von dem wir gerade so wenig wissen, dass wir die Annahme nicht positiv widerlegen können, ist nicht zu verwundern. Vorläufig kann hier daher eine Auseinandersetzung noch nichts fruchten. In dem einen Punkte sind wir wenigstens einig: in allen sogen. Königspsalmen handelt es sich um einen nachexilischen König. Dass, ceteris paribus, Sprache und Kanongeschichte zu Gunsten unserer Annahme in die Wagschale fallen, sei wenigstens zum Schlusse betont.

3) Ein besonders wichtiges Zeugnis für einen Sturz Serubbabels als Folge seiner Erhebung fand ich in Ps. 89. Es ist mir nun zunächst interessant gewesen, dass Duhm, geradeso wie ich Serubb. S. 195, annimmt, dass jenes Lied nicht einheitlich sei, sondern aus zweien bestehe, v. 2—19 und v. 20 - 52, die aus verschiedener Zeit stammten, und ebenso, dass er auch hier wieder wie wir eine zeitgeschichtliche Deutung vertritt. Duhm verlegt beide Hälften in die Zeit des Alex. Jannäus, die erste in die glücklichen Jahre, die zweite in die Zeit, als derselbe von Demetrius Eukärus besiegt und auf die Berge geflohen war. Ich versetzte die erste Hälfte in die glücklichen Jahre des Serubbabel, die zweite in die nach seinem Sturze.

Nun bemerkt Duhm selbst: „Merkwürdig ist immerhin, dass die hasmonäischen Könige in aller Unbefangenheit als Erben der davidischen Verheissungen betrachtet werden, aber ihr Königtum hätte sich ohne diese Substruktion kaum halten lassen; ähnlich liessen sich ja die Priester sogar Nachkommen Arons nennen.“ Indes ist diese Parallele wirklich zutreffend? Beim Priestertum hatte sich doch der Wechsel allmählich vollzogen; dass sich da die Vorstellung allgemeiner Abstammung von Aron herausstellte, war nur natürlich. Ist es aber denkbar, auch wenn man antike und orientalische Verhältnisse in Anschlag bringt, dass, nachdem 5 Jahrhunderte lang kein Davidide mehr auf dem Throne gesessen hatte und die gens fast vergessen war, eine Geschichtslüge fabriziert werden konnte, als sei die nun auftauchende Dynastie זֶרַע Davids 89, 5? ja, wäre es nicht geradezu unsinnig gewesen, sich nun auf die alte Weissagung zu stützen: e w i g

solle diese Nachkommenschaft und ihr Thron fest gegründet sein v. 5. 30. 37. 38, wo doch jedermann wusste, dass das jahrhundertelang nicht der Fall gewesen sei? Ja, und jener durch eine Fiktion entstandene Glaube soll nun so stark gewesen sein, dass, als Alex. Jannäus Unglück hat, man sogar wagt, Gott gegenüber auf jene alte dem David gegebene Weissagung zu pochen und ihm ihre Nichterfüllung vorzuhalten? Das erscheint als bare Unmöglichkeit. Gewiss ist die pharisäische Beurteilung Ps. Sal. 17, 4—6 von Parteileidenschaft gegen die Hasmonäer nach ihrem Sturze diktiert, aber das Faktum, dass „ihnen keine Verheissung gegeben“ v. 5, war ja ein so handgreifliches, dass wenigstens im Unglücksfalle die von ihnen konstruierte Illusion sich sofort in ein Nichts auflösen musste.

Aber noch ein zweites schweres Bedenken gegen Duhms Hypothese vermag ich nicht zu unterdrücken. Dass der hebräische Psalter spätestens unter der Herrschaft der Alexandra (75—67) definitiv abgeschlossen ist, ist gewiss; die Entstehung des gesonderten Psalterium Salomonis wäre sonst ja ein unlösbares Rätsel. Dass jene letzte Redaktion nun unter dem entscheidenden Einfluss der Pharisäer stattfand, folgt schon allgemein aus dem Umstande, dass diese unter der Herrschaft jener in religiösen Dingen allen Einfluss wieder gewonnen hatten, speziell aber z. B. auch aus der Voranstellung von Ps. 1 als eines Mottos für das ganze Buch. Wenn nun damit auch nicht als ausgeschlossen gelten kann, dass einzelne Lieder aus der Zeit der hasmonäischen Hohenpriester Aufnahme fanden (z. B. Ps. 110, den man messianisch umdeutete), so erscheint es doch als absolut unmöglich, dass ein Lied, welches 10—20 Jahre zuvor auf den verhasstesten hasmonäischen König unter Erschleichung des davidischen Segens für diesen gedichtet wäre, im Psalter Aufnahme gefunden hätte, wo wir doch das klare Urteil der pharisäischen Partei über das hasmonäische Königtum Ps. Sal. 17, 4—6 besitzen. Ein solches Lied hätte man nicht einmal als ein umgedeutetes in der Sammlung heiliger Lieder der Gemeinde toleriert, da hier die erstmalige Beziehung noch unvergessen sein musste. Ich glaube, bezüglich dieser zweiten Schwierigkeit hat sich Duhm überhaupt keine Rechenschaft abgelegt.

Wir müssen uns vielmehr bei der ersten Hälfte des Liedes in einer Zeit befinden, wo die davidische Succession noch so gut wie ununterbrochen ist, in der zweiten in einer solchen, wo der Sturz derselben so kurze Zeit hinter dem Dichter liegt, dass er ihn noch unmittelbar und schmerzlich empfinden kann. Man könnte also für die zweite Hälfte zuerst an die Zeit des babylonischen Exils denken; aber erstens lebt der Dichter offenkundig in Palästina, und zweitens, gerade von dem Wichtigsten, der Deportation des Volkes und Königshauses, wird nichts gesagt. So werden wir in eine Zeit nach dem Exil hinabgeführt, in der abermals die davidische Dynastie gestürzt ist und dies noch in der schmerzlichsten Weise empfunden wird. Die erste Hälfte, die allenfalls auch vorexilisch sein könnte, verlegen wir wegen der Verwandtschaft von v. 2 mit Jes. 55, 3 in die glückliche Zeit Serubbabels selbst.

In einem Punkte freilich modifizieren wir jetzt das Urteil, welches wir Serubb. S. 195 ff. über die zweite Hälfte gefällt haben. Dasselbe lautete dahin, dass wir aus v. 39—52 noch unmittelbare Nachrichten darüber ableiten könnten, in welcher Weise Serubbabel zu Falle gekommen sei. Sein Sturz wäre nach v. 41 mit einer neuerlichen Zerstörung Jerusalems verbunden gewesen, über die wir sonst keine unmittelbare Nachricht besässen, und aus v. 44 ersähen wir, dass jener zuvor einen Scheinfeldzug versucht habe, in dem er unterlegen wäre.

Diese Erklärung ist möglich, nötig ist sie aber nicht. Es ist nämlich geradeso möglich, dass ein Dichter wenige Jahre nach dem Sturze Serubbabels, und damit der davidischen Dynastie überhaupt in Gegensatz zu den glänzenden Weissagungen, die dieser einstmals gegeben waren, nun in v. 39—52 auch das ganze dunkle Leidensgemälde zeichnet, von dem sie betroffen ist, in erster Linie den Sturz des letzten Gesalbten Serubbabel selbst, daneben aber auch das Unterliegen der vorexilischen Könige gegenüber ihren Feinden v. 44 die Zerstörung der Mauern und Burgen im Lande durch die Babylonier v. 41 u. s. w. Unter den Folgen dieser Unglücksfälle stand man ja in der nachexilischen Zeit noch geradeso, nur dass die Deportation und die Zerstörung des Tempels in der Hauptsache gehoben war,

welche beiden Momente denn auch bezeichnenderweise nicht erwähnt werden. So fügte sich die neuerliche Katastrophe mit der alten zu einem Bilde nicht erfüllter, der davidischen Dynastie gegebener Weissagungen zusammen, ein Vorgang, den wir ähnlich z. B. auch in der Anfügung von Threni 5 an 1—4 beobachten können.

Welche dieser beiden Möglichkeiten den Vorzug verdient, wagen wir zur Zeit nicht zu entscheiden. Angesichts des Umstandes, dass wir jetzt selbst davon überzeugt sind, abgesehen von diesem Psalm keine unmittelbare Nachricht mehr über den Sturz Serubbabels zu besitzen, legen wir uns auch ihm gegenüber Reserve auf. Nur das Faktum, dass das Lied seinen Sturz als kurz zuvor geschehen voraussetzt, halten wir für sicher. Man denke sich dies fort und versuche es mit der Vorstellung, ein nachexilischer Dichter habe ausschliesslich den Sturz der davidischen Dynastie durch die Babylonier schildern wollen, hätte er dann in v. 45 f. das Wichtigste, die Deportation derselben und die gleichzeitige Zerstörung des Tempels, übergehen können, und würde die Weissagung der ewigen Davidsherrschaft nicht schon ohne weiteres damit erledigt sein, dass nun bereits mindestens 100 Jahre kein Davidide mehr auf dem Throne gesessen? zeigt nicht die Glut der Schilderung v. 39—42, dass es sich hier mindestens zum Teile um soeben erfahrenes Leid handelt?

Das ganze Lied wird um so unverständlicher, je weiter wir uns von der Zeit Serubbabels entfernen, die zweite Hälfte wird um 500 gedichtet sein. Man lese doch nur Ps. Sal. 17, um zu sehen, in welcher Weise in späteren Jahrhunderten die Davidweissagung verwertet wurde. Die Erinnerung an sie lebt auch da noch v. 4, aber deutlich wird gesagt, was alles durch die Sünden des Volkes dazwischen gekommen v. 5—20, und die Bitte: „Lass ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die du erkoren, dass er über deinen Knecht Israel regiere“. v. 21 ff. zeigt klar, dass ein langes Interregnum hinter dem Dichter liegt. Dagegen ist in Ps. 89 der Gedanke des Sturzes des Hauses Davids noch ein ganz neuer, an den man sich als den göttlichen Weissagungen widersprechend noch nicht gewöhnen kann. Daher müssen wir in der Hauptsache an der früher gegebenen Erklärung und Datierung des Psalms festhalten.

Da die Serubbabel § 4 von uns in diesem Zusammenhange behandelten Psalmen 22 und 69 infolge unserer veränderten Auffassung des deuterojesajanischen Gottesknechts bei dieser Untersuchung nunmehr von selbst in Wegfall kommen, so stehen wir damit am Ende derselben. Auch in Bezug auf die in diesem Kapitel behandelten Quellen müssen wir in der Hauptsache unser früheres Urteil aufrecht halten: der Psalter zeugt davon, dass Serubbabel von seinen Zeitgenossen in messianischem Lichte betrachtet ist, dass er eine Zeitlang den Königstitel geführt hat, dass er aber dann gewaltsam gestürzt ist.

Neue Belege für unsere Ansicht haben wir in diesem Kapitel nicht erbracht; es galt nur, die alten sicherzustellen im Gegensatz zu der neuerdings aufgestellten Hypothese Duhms, dass es sich in allen diesen Liedern um einen hasmonäischen König handelte. Wir haben dieselbe nur an den einzelnen in Betracht kommenden Liedern erprobt und als nicht stichhaltig erfunden. Ob sich nicht noch anderweitige schwerwiegende Bedenken gegen dieselbe aus der allgemeinen Kanon- und Sprachgeschichte erheben, ist eine Frage, die für sich behandelt werden muss und hier nur gestreift ist.

Dennoch möchten wir zum Schlusse noch einmal betonen, dass auch diese Hypothese aller Beachtung wert ist. Sie ist für uns insofern wertvoll und interessant, als auch Duhms Grundanschauung die unsere ist, dass die frühere blass und abstrakt messianische Auslegung aller dieser Psalmen unmöglich ist, dass es sich vielmehr jedesmal um einen jüdischen König handelt, der von den Zeitgenossen als Erbe der alten davidischen Verheissungen d. h. aber in messianischem Lichte betrachtet ist. Duhm findet diese Persönlichkeiten in Aristobul und Alexander Jannäus, die überhaupt keine Davididen waren, wir in Serubbabel. Bei jenen müssen die einzigen Stützen der Auslegung im Psalter selbst (Ps. 2; 99; 110) gesucht werden; wir haben die untrüglichen Stützen Haggais, Sacharjas und all der anderen anonymen prophetischen Zeitgenossen für uns. Ich glaube deswegen, dass wir in diesem Punkte ruhig der Entscheidung entgegensehen können.

Abschluss.

Wir stehen am Ende unserer Studien. Wie schon in der Einleitung ausgesprochen ist, haben wir auf Grund einer erneuten gründlichen Untersuchung eine ganze Reihe unserer früheren über das Schicksal Serubbabels aufgestellten Behauptungen geändert. Kap. IV und V des „Serubbabel" sind überhaupt bei der Behandlung dieses Problems in Wegfall gekommen; in den anderen hat manches modifiziert werden müssen. Wir geben jetzt zu, dass wir nähere Einzelheiten über Serubbabels Sturz den alttestamentlichen Quellen überhaupt nicht entnehmen können. Aber dass das Ende seiner geschichtlichen Laufbahn infolge einer Erhebung ein gewaltsames war, steht uns nach wie vor fest.

Und daher ist in der Hauptsache unsere Ansicht von der Entstehung des eigentlichen Judentumes dieselbe geblieben, sie hat sogar durch Studie I und II ein noch viel tiefer gegründetes Fundament erhalten. In der ganzen Zeit der Wiedererstehung eines jüdischen Gemeinwesens von 540—16 können wir immer wiederholte Versuche beobachten, die alte Volksherrlichkeit, wenn auch in geläuterter Gestalt, wieder erstehen zu lassen; man wollte die Zeiten Davids, deren Rückkehr einst schon ein Jesaja prophezeit hatte, d. h. aber die messianische Ära herbeiführen. Zügellose, sich überstürzende Hoffnungen zuckten durch das Volk. Sie fanden in der Ankündigung eines Deuterojesaja von der wunderbaren Rückkehr des Gesamtvolkes und der Weltherrschaft des Gottesknechtes, in dem Versuch eines Mauerbaues nach 538, in den mit glühenden Farben gezeichneten Zukunftsbildern eine Tritojesaja, in den Erwartungen eines Haggai und Sacharja von dem Davidsspross Serubbabel in gleicher Weise Ausdruck. Aber ein Schlag nach dem anderen sauste nieder auf alle diese frisch emporkeimenden Hoffnungen. Sobald man versuchte, sie zu realisieren, erfolgte der Fehlschlag. Die erstmaligen Misserfolge überdauerte noch die Glaubenskraft; aber als der härteste und am tiefsten einschneidende eintrat, der Sturz Serubbabels und die definitive Entthronung der Davididen, da war es mit aller

Hoffnung aus auf lange, eine dumpfe Verzweiflung bemächtigte sich der Gemeinde. Wir wissen, in welchem Zustande Nehemia dieselbe vorfand.

Da war der Raum geschaffen für die Gesetzesherrschaft, die eigentliche Volkskraft war gebrochen und mit ihr die Hoffnungen von Volksherrlichkeit versunken, nur eine religiöse Gemeinde konnte auf dem Trümmerfelde neu erstehen, die Priesterschaft trat in das Erbe der davidischen Dynastie ein. Scheinbar war nun ein Reich geschaffen, das nicht von dieser Welt war; aber es war doch nur erst ein Versuch, im Grunde war jenes so weltlich wie nur je eins, das sollte sich bald zeigen. Auch das Gesetz war eben nur ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, das Volk zu der Erkenntnis zu erziehen, dass auf diesem Wege das wahre Gottesreich nicht kommen, der Mensch vor Gott nicht gerecht werden könnte.

Aber vergeblich und wertlos war auch jener dreissigjährige Hoffnungstaumel nicht gewesen, auch in ihm bemerken wir die leitende göttliche Hand. Wenn das Wogen und Brausen der brandenden See sich beruhigt hat, so dass sie wieder klar und still daliegt, es ist doch nicht alles beim alten geblieben, am Ufer sieht man im bunten Durcheinander faule, tote Körper liegen, die sie von sich gegeben, aber auch Schätze, die sie aus ihrem Grunde hervorgeholt und ans Land gespült hat. So hat auch jener wildbewegte tragische Zeitraum für die kommenden Jahrhunderte des Judentums, ja für die Menschheit unvergängliche, köstliche Perlen gezeitigt. Wie die Hoffnungen eines Deuterojesaja von dem Gottesreiche, das da bestehen soll in Gerechtigkeit und Milde unter allen Völkern, als eine Unterströmung auch in der Zeit der Gesetzesherrschaft fortlebten, so sind sie hernach durch die Predigt Jesu Christi ein Gemeingut der Menschheit geworden. Wir haben Studie I Kap. VII ausgeführt, welche Gedanken dieser schmerzens- und enttäuschungsreichen Epoche der Geschichte Judas Ewigkeitsgedanken waren und bleiben werden.

Nachtrag.

Zu meinem Bedauern ging mir die sehr gründliche Besprechung meines „Serubbabel“ von A. van der Flier in den Theologischen Studien 1900 S. 291 bis 318: „En nieuwe hypothese over het ontstaan van het Jodendom“ erst während des Druckes meiner „Studien“ zu, so dass eine Berücksichtigung jener nicht mehr möglich war. Ich hoffe aber, dass der Herr Verfasser auch ohnedies bemerken wird, wie die gegründeten Bedenken, die er gegen meine früheren Aufstellungen äussert, inzwischen in mir selbst aufgestiegen sind. Anderseits berechtigt mich sein weitblickendes Urteil, von dem jene Abhandlung Zeugnis ablegt, zu der Erwartung, dass er meinen nunmehr neu gewonnenen Resultaten weitgehend zustimmen wird.

In einer ähnlichen Situation befand ich mich gegenüber Nikels Buch: „Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.“ Ich erhielt dasselbe, als gerade der Druck von Studie II begann, Ende Juli d. J. Ich hätte auf dasselbe allerdings noch bei der Korrektur Rücksicht nehmen können, hielt es aber für der Sache dienlicher, wenn ich mein Buch ohne diese Auseinandersetzung hinausgehen liess, hatte ich doch schon in Studie III Gelegenheit gefunden, auf seinen früher direkt gegen meine Auffassung von Serubbabels Schicksal erhobenen Widerspruch zu antworten. Nunmehr aber glaubte ich, würde es von Interesse sein zu beobachten, zu welchen Resultaten bezüglich der Wiederherstellung der jüdischen Gemeinde wir beide bei vollständiger Unabhängigkeit von einander gelangt sind.

Trotz mancher offenbar verschiedenartiger Voraussetzungen gewinnen wir in vielen Punkten sehr nahe verwandte Resultate im Gegensatz zu vielen Fachgenossen. Vor allem ist unser beider Ergebnis dies, dass der jüdischen Tradition in Bezug auf das behandelte Problem mit grösserem Zutrauen zu begegnen ist, als jetzt gemeiniglich geschieht. Insofern freue ich mich seiner Bundesgenossenschaft. Wir gehen in dieser Richtung beide noch über Ed. Meyer hinaus.

Freilich besteht in diesem Punkte doch auch wieder eine nicht unwesentliche Differenz zwischen uns. Das Resultat Nikels ist, um es kurz zu sagen, dies, dass die chronistische Tradition in Bausch und Bogen aufrecht zu erhalten sei, dass also nicht nur, wie sich uns ergeben hat, neben den alten Quellen Esra 2; 4, 7—6, 15 auch die chronistischen Partien 1, 5—11; 4, 1—5 in der Hauptsache glaubwürdig seien, sondern dass dasselbe auch von dem Cyrusedikt 1, 1 ff. und dem Berichte Kap. 3 gelte. In letzterer Beziehung ist seine Widerlegung bereits in dem enthalten, was wir gegen Hoonacker ins Feld geführt haben, dessen Argumentation sich Nikel aneignet. Vor allem

verweise ich also auf Studie II Kap. II; III § 1—3, wo ich die exegetische und historische Unmöglichkeit der Schlüsse jenes über den Anfang des Tempelbaues Serubbabels aus den Büchern des Haggai und Sacharja erwiesen habe.

Ich möchte hier nur darauf hinweisen, wie Nikel, um die chronistische Tradition in vollem Umfange zu retten, sich in einen argen Selbstwiderspruch verwickelt. S. 36 sieht er in dem Dekret Esra 6, 3—5 ähnlich wie wir ein authentisches Bruchstück des an den Statthalter Scheschbazzar gerichteten königlichen Dekrets, durch welches dieser mit dem Wiederaufbau des Tempels als einer öffentlichen (staatlichen) Angelegenheit beauftragt wird. Um nun aber auch die Authentie des Berichtes Esra 3 von der Errichtung des Brandopferaltars und der Grundsteinlegung durch Serubbabel im J. 537, der den Scheschbazzar überhaupt nicht erwähnt, zu retten, werden wir S. 52 plötzlich belehrt, dass es sich hier um eine innere Angelegenheit der Gemeinde handle, welche von den Vertretern der Gemeinde selbst erledigt wurde und bei der der Statthalter nur staatliche Aufsichtsrechte auszuüben hatte.

Endlich ist noch folgendes zu bemerken. S. 103 verwertet Nikel zu Gunsten seiner Zwecke das Argument der Tradition in einer Weise, die auch von solchen, die diese durchaus nicht für wertlos halten, prinzipiell zurückgewiesen werden muss. Er schreibt nämlich: „Sollten wir heute wirklich über den Beginn des Tempelbaues aus den dürftigen Quellen eine richtigere Anschauung gewinnen können, als sie die Zeitgenossen des Chronisten besassen, welche doch diesen Ereignissen zeitlich verhältnismässig nahe standen und so lebhaftes Interesse daran hatten?“ Träfe das zu, so sähe man allerdings nicht recht ein, was überhaupt noch alle unsere wissenschaftliche Arbeit sollte; im übrigen sind die Bücher des Haggai und Sacharja für den, der nur sehen will, gerade in Bezug auf diesen Punkt keine dürftigen Quellen, sondern reden eine recht deutliche Sprache.

Unser Gegensatz in dieser einen Kontroverse hindert mich aber selbstverständlich nicht, die Vorzüge des Buches in anderer Richtung mit Freuden anzuerkennen. Ich werde noch an anderer Stelle Gelegenheit haben, die Klarheit, Übersichtlichkeit und Gründlichkeit der Darstellung desselben zu würdigen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme)
Leipzig.

Studien
zur
Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde
nach
dem babylonischen Exil

Von

D. Ernst Sellin.

I.

Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja.

19 Bogen gr. 8°. 6 Mk. 50 Pf.

Beide Bände zusammen 10 Mk.

Sellin, Prof. D. **E.**, **Serubbabel.** Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums. 4 Mk. 50 Pf.

— —, **Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte.**

I. Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung. 4 Mk.

II. Israels Güter und Ideale. 1 Hälfte. 6 Mk.

— —, **Disputatio de origine carminum**, quae primus psalterii liber continet, utrum sint ante post exsilium babylonicum composita. 2 Mk.

Klostermann, Prof. D. **A.**, **Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

Köhler, Prof. D. **A.**, **Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes.** I., II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf. II. 2. 3. (Schluss) 7 Mk. 50 Pf.